VISIT…

CARL-FRIEDRICH GEYER
EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE DER KULTUR

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT

„Kultur“ ist ein Schlüsselwort der Moderne. Der Begriff umfaßt wie nur wenige die philosophischen Bemühungen seit dem Ende der großen systematischen Entwürfe. Er ist janusköpfig. Einerseits ist er Kampfbegriff gegen eine vermeintlich mindere Zivilisation, andererseits in seiner Breite fähig, die menschliche Tätigkeit überhaupt begrifflich einzuholen und einer radikalen Reflexion zuzuführen. Wo er nicht von sich aus als letzte Konsequenz des Philosophierens am Ende der Moderne verstanden wird, ist er doch geeignet, diesem Philosophieren als unbedingte Herausforderung zu begegnen. Er ist aber auch umstritten, nicht zuletzt, weil er die Philosophie, vor ihrem prognostizierten Ende, noch einmal in die Versuchung führt, sich als letzte, die Einzelwissenschaften überbietende Theorieform bestätigt zu sehen. Die Legitimität solcher Ansprüche will die vorliegende „Einführung in die Philosophie der Kultur“ prüfen; sie fragt zudem begriffsgeschichtlich nach der „Kultur“ und eröffnet Einblicke in den gegenwärtigen Diskurs über Kultur, Kulturen und Kulturelles. Schließlich bemüht sie sich um Einsicht in die ideen- und realpolitischen sowie in die gesellschaftlichen Konsequenzen.

Carl-Friedrich Geyer, geb. 1949, lehrt Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum und am Institut für das Studium fundamentale der privaten Universität Witten-Herdecke. Wichtigste Veröffentlichungen: Einführung in die Philosophie der Antike (1978; 31992), Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der Kritischen Theorie (1980), Kritische Theorie (1982; spanische Ausgabe 1985), Leid und Böses in philosophischen Deutungen (1983), Religion und Diskurs (1990), Lotario de Segni, De miseria conditionis humanae (1990), Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation (1992). Daneben zahlreiche Veröffentlichungen in philosophischen und theologischen Fachzeitschriften, sowie in Sammelwerken und Lexika. Hrsg. (zusammen mit M. Schmidt), Typus, Symbol, Allegorie (1982), (zusammen mit W. Oelmüller u. a.), Diskurs: Metaphysik (1983), Diskurs: Mensch (1985).

CARL-FRIEDRICH GEYER

EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE DER KULTUR

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

Einbandgestaltung: Neil McBeath, Stuttgart.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Geyer, Carl-Friedrich:
Einführung in die Philosophie der Kultur / Carl-Friedrich Geyer.
– Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994
(Die Philosophie)
ISBN 3-534-11297-0

Bestellnummer 11297-0

© 1994 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Offsetpapier
Gesamtherstellung: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
Darmstadt
Printed in Germany

ISSN 0174-0997
ISBN 3-534-11297-0

I. EINLEITUNG

Der Begriff der Kultur birgt ebenso wie der Naturbegriff eine Vielzahl von Bedeutungen. Das beinhaltet zwangsläufig eine gewisse Unschärfe. Sie läßt Begriffe wie Kultur, Gesellschaft, Wirklichkeit [wie in der Wissenssoziologie] oder Zivilisation austauschbar erscheinen; freilich ist damit nicht Beliebigkeit angesagt. In den in diesen Begriffen akzentuierten Welt- und Selbstverhältnissen ist vielmehr eine gleichsam letzte, unhintergehbare Totale angezielt; aus ihr sprechen die Wirklichkeiten, in denen wir leben. Die begriffliche Bedeutungsvielfalt erstreckt sich erst recht auf die philosophischen Bemühungen, deren summarischer Titel »Kulturphilosophie« eher jüngeren Datums ist, übrigens eine Wortschöpfung, die in den Zusammenhang der übrigen 'Genetiv-Philosophien' [die Philosophie der Geschichte, des Rechts, der Natur, der Kunst, der Religion etc.] einzureihen wäre. Jede von ihnen ist auf ihre Weise Indiz der modernen Segmentierung eines Denkens, das »von Ionien bis Jena« Totalitätsdenken, also das gerade Gegenteil solcher Aufsplitterung war. Die Philosophie verstand sich, unbeschadet der unterschiedlichen systemspezifischen Ausprägungen und der auf sie bezogenen Artikulationsmodi, als Ausgriff auf das Ganze, unterschieden von den engumgrenzten Interessen, Methoden und Verfahren der Einzelwissenschaften. Sie verstand sich aber auch als Reflexion auf jene Bedingungen hin, die diesen Ausgriff auf das Ganze allererst ermöglichen. Die daraus abgeleitete philosophische Systematik ist, was immer sie sonst auch noch sein mag, die nachträgliche Entfaltung abstrakter, allgemeinster Prinzipien, so daß sich in der Umkehr des ursprünglichen Weges die Welt als ganze, d.h. nicht nur als vom Menschen ins Werk gesetzte, ihrerseits unter dem Gesichtspunkt der Totalität rekonstruieren lassen muß. Dieses Allgemeinste ist seit der aristotelischen Metaphysik das Sein, und zwar das »Sein, sofern es ist« [ontos on].[1] Kants »kopernikanische Wende« und die darin angesagte De-Objektivierung, der Übergang vom seins- zum bewußtseinsphilosophischen Paradigma, signalisiert daher zwar eine entscheidende Umbe-

setzung innerhalb des Beziehungsgefüges eines sich selbst explizierenden Prinzipienwissens; dieses Modell selbst wird jedoch keineswegs abgelöst oder auch nur in Frage gestellt. Der Beleg für eine solche Kontinuität sind nicht zuletzt Versuche, den platonischen Substantialismus im Sinne des Transzendentalismus Kants zu reinterpretieren.[2]

Erste Schritte in Richtung einer Ablösung dieses fundamentalen Modells lassen sich erahnen, wo, wie im Spätidealismus, einer Konkretisierung der Prinzipien des Totalitätsdenkens Vorschub geleistet wird. Das 'An sich' [des Seins, des erkenntnistheoretischen Aprioris, des Subjekts] wandert in Horizonte ein, deren Nähe zur Empirie überrascht; sie scheinen den engumrissenen Einzelwissenschaften ihre Objekte streitig machen zu wollen. Ganz deutlich zeigt sich dieser Wandel beim Aufkommen der Geschichtsphilosophie: Nunmehr stellen sich Fragen wie etwa jene nach dem Verhältnis von 'philosophischem' und 'wissenschaftlichem' Zugriff, nach der Bedingung der Möglichkeit einer philosophischen Aufnahme kontingenter Größen und nach dem 'Prinzipiellen' in einem von seinem Begriff her Relativen, Veränderlichen und Zufälligen. Wie sehr sie in die kulturphilosophische Problematik hineinspielen, wird etwa an H. Rickerts Überlegungen zur Grundlegung der Kulturwissenschaften deutlich, die das geschichtsphilosophische Erbe nicht verleugnen können. Es sind dies alles Fragen, die eine Reformulierung der Wahrheitskriterien unausweichlich erscheinen lassen.

Die vorliegende Einführung geht auf den unterschiedlichen Ebenen, die zur Darstellung kommen, davon aus, daß im Gefüge dieser Umbesetzungen der »Philosophie der Kultur« eine besondere Bedeutung zukommt. Vieles spricht für die These, in der an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert sich konstituierenden Philosophie der Kultur werde, freilich nicht synchron und kontinuierlich, jenes totalitätsbezogene Denken wiederaufgenommen und reformuliert, das doch in den genannten Umbesetzungen untergegangen zu sein schien. Der Begriff der Kultur hält, jenseits aller Kontroversen, die sich sonst noch mit ihm verbinden, zwar nur »schwundstu-

fenhaft«, aber nichtsdestoweniger *umfassend* jene Faszination fest, die von einem Allgemeinen ausgeht, auch wenn nunmehr an die Stelle des normativen ein explikativer Diskurs getreten ist.

Der Begriff der Kultur, über den im folgenden als erstes gleichsam 'phänomenologisch' Rechenschaft abgelegt werden soll, ist durch all seine Konkretisierungen hindurch im letzten ein zuhöchst Allgemeines. Er umfaßt wie kein anderer die ganze vom Menschen hervorgebrachte Welt, einschließlich des Menschen selber, der sich immer schon als ein 'Kulturwesen' zu verstehen hat. In der Reflexion auf diesen Begriff, also in der *Kulturphilosophie,* stehen zudem noch die Bedingungen solchen Hervorbringens zur Diskussion, eine Argumentationsfigur, die vor allem bei der Ausgestaltung der Kulturphilosophie im Anschluß an die Spätformen des Transzendentalismus leitend war. Auch die im einzelnen vorgestellten »Positionen«[3], an denen auf unterschiedlicher Ebene der Zusammenhang von Kultur und Kritik sichtbar werden soll, weisen ungeachtet sonstiger Gegensätzlichkeiten den Begriff der Kultur als *Leitbegriff postidealistischer Diskurse* aus. Noch die avancierteste Kulturkritik, ja sogar Versuche zu einer Dämonisierung der Kultur unterstreichen dieses Faktum, wie beispielsweise aus der Polemik Adornos gegen eine »abscheuliche philosophische Rationalisierung« von sogenannten »Kulturgütern« erhellt: »Ihr oberster Fetisch aber ist der Begriff der Kultur als solcher.«[4]

Ein ähnlicher Anspruch begegnet in der wissenssoziologischen Perspektive; sie sieht in der »Kultur« den Inbegriff »gesellschaftlicher Konstruktion von Wirklichkeit« und *identifiziert* auf diese Weise – sofern 'Wirklichkeit' einerseits das Ergebnis eines dialektischen Vorgangs ist, der die individuelle Produktion und Reproduktion gesellschaftlich verarbeitet, andererseits aber das Individuum das vortheoretische Wissen nunmehr in höheren Wissensformen auflöst – Kultur und *Wirklichkeit.*[5] Das wissenssoziologische Paradigma selbst läßt sich außerhalb der Grenzen eines sozialwissenschaftlichen Funktionalismus im Blick auf eine mögliche Auslegung menschli-

cher Welt- und Selbstverhältnisse fruchtbar machen, wie sie im IV. Kapitel *philosophisch* zu begründen und *zeitdiagnostisch* umzusetzen versucht wird. Dabei werden vor allem jene Topoi kritisch befragt, die den Diskurs über die Kultur in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit nachhaltig bestimmt haben, – bis hinein in die politische Auseinandersetzung, wie am Beispiel des Problems des Inter- bzw. Multikulturalismus gezeigt werden soll.

Diese Allgegenwart von »Kultur« ist aber auch Ausdruck eines Weltschwundes. Zwar ist noch der abstrakteste Bewußtseinsakt welthaltig; gleichwohl ist diese Welt selbst noch in der Akzeptanz des Faktischen als eines fraglos Gegebenen kein 'An sich', sondern immer schon 'kulturell vermittelt'. Die kulturphilosophische Reflexion markiert mit anderen Worten Differenzen, beispielsweise zu dem, was man alltagssprachlich die 'natürliche Welt' nennt. Die kulturphilosophische Reflexion ist ein *Denken auf der Grenze,* ihr 'Wissen' ein in Distanz zur Totalität der Welt erschlossenes. Wie keine andere philosophische Strömung hat zu Beginn unseres Jahrhunderts die Lebensphilosophie, eine der Wurzeln der Kulturphilosophie, auf diesen Bedingungszusammenhang aufmerksam gemacht. Den Weltschwund, von dem die Rede war, hat G. Simmel[6] im Auge, wenn er kritisch darauf hinweist, daß in der Neuzeit der Naturbegriff die mystisch-mythologische Rolle des einstigen Gottesbegriffs okkupiert habe, während nunmehr, am Ende der Neuzeit, die Anschauung von der Natur als einem absoluten Wesen jener von einer bloßen Kategorie gewichen sei, einer Kategorie, unter die mehr oder weniger zufällig Inhalte des Seins geordnet und gleichsam katalogisiert würden. Das bedeutet eine tendenzielle Pluralisierung, denn Kategorien gibt es nicht im Singular. Eine neue Funktion der Natur kommt in den Blick, wenn sie mit der Kategorie der Kultur kontrastiert wird, deren Bedeutsamkeit wiederum aus diesem Gegensatz erwächst. Natur als 'Inbegriff von Welt' verschiebt sich, »sobald irgend welche Inhalte dieser Reihen unter den Begriff der Kultur rücken, [...] in eine engere und sozusagen lokale Bedeutung. Denn nun geht die 'natürliche' Entwick-

lung der Reihe nur bis zu einem bestimmten Punkte, an dem sie von der kulturellen abgelöst wird.«[7] Damit ist nichts anderes als die oben genannte De-Objektivierung gemeint; sie führt von der 'Objektivität der Welt' zum Subjektiven des Lebens. Die Totalität der Welt, nichts anderes meinte der Ausgriff des traditionellen Prinzipienwissens nach dem Ganzen, verwandelt »dieselben Inhalte unter der Kategorie der Kultur« zur »Entwicklung unserer *inneren* Totalität«[8], wiewohl es, so der Kulturkritiker Simmel, umgekehrt auch so ist, »daß zwar die Dinge immer kultivierter werden, die Menschen aber nur in geringerem Maße imstande sind, aus der Vollendung der Objekte eine Vollendung des subjektiven Lebens zu gewinnen«[9].

Wenn die Vielfalt der Beiträge zur Kulturproblematik – kritisch wie affirmativ – ihren gemeinsamen Nenner in der Einsicht finden könnte, daß die Welt nur durch *Leben zum Erlebnis* wird und umgekehrt *Leben in der Welt* nur als Episode vorkommt[10], liegt es nahe, am Ende solcher Bestandsaufnahme nach den Bedingungen gelungenen Lebens im Kontext der unhintergehbaren Kultur zu fragen. Hier zeigt sich dann noch einmal, daß »die alteuropäische Vision des Einen als des Ganzen, Guten und Gerechten – und das hieß auch: als politisch anzustrebenden Endpunktes einer versöhnten Geschichte der Menschheit –« sich auflöst »und zersplittert in das kaleidoskopische Bild einer ungezähmten Pluralität von Lebensformen und Kulturen. Bevor sie noch das Wort ergreifen darf, wird die 'Vernunft' auf die rituelle Demutsgeste verpflichtet, sich selbstkritisch als bloß partikulare Gestalt in einem Gefüge von Ordnungen anzuerkennen. [...] 'Kultur für alle' heißt dann: jedem die seine.«[11] Den lebensweltlichen Problemen, die aus dieser Konstellation folgen, entsprechen ähnliche auf der Ebene des Diskurses. Welchen [wissenschaftlichen] Status können seine Aussagen beanspruchen? Ist der Vorwurf einer »reduzierten Rationalität« berechtigt, abzulesen an den periodischen Legitimationskrisen der Geisteswissenschaften, deren neueste Strategie einer Immunisierung gegenüber solchen Krisen darin zu bestehen scheint, sich selbst als Kulturwissenschaften zu definieren[12], so, als erinnerte sich niemand mehr der Aporien des

Rickertschen Ansatzes und der Konsequenzen, die Max Weber daraus gezogen hat. K.W. Hempfer[13] meint, aus solcher Selbstdefinition folge die prinzipielle Existenzberechtigung der Geisteswissenschaften zumindest »solange es das gibt, was man Kultur – in einem umfassenden, nicht normativen Sinn – nennt. Ein Anrecht auf institutionelle Behandlung als Wissenschaften haben sie freilich nur, wenn es sich tatsächlich um *Kulturwissenschaften* und nicht um Kultur*gerede* handelt. Dies wird mitunter übersehen.« Hempfer übersieht, daß damit genau jener normative Anspruch wieder auf den Plan tritt, der doch verabschiedet werden sollte. Ob der *explikative Diskurs auf der Grenze* die angemahnten Defizite aufzuarbeiten imstande ist, bleibt dennoch eine offene Frage. Die nachfolgenden Ausführungen wollen einen Beitrag zu solcher Aufarbeitung leisten.

II. KULTUR – KULTURPHILOSOPHIE – KULTURKRITIK

1. Zur Phänomenologie des Kulturbegriffs

Am Beginn des postidealistischen philosophischen Diskurses über die Kultur steht, zumindest, was den deutschsprachigen Raum betrifft, eine verhängnisvolle Konfiguration, nämlich der konstruierte und auf intellektuell fragwürdige Weise zu plausibilisieren versuchte Gegensatz zwischen *'Zivilisation'* und *'Kultur'*. Dieses Gegensatzpaar beschreibt ein Spannungsverhältnis, das ideenpolitisch als das Pendant zu jenen politischen 'Sonderwegen' der Deutschen bezeichnet werden darf, deren faktisches Ergebnis eine Distanzierung vom Westen, einschließlich von einem angeblich 'undeutschen' Rationalismus gewesen ist. Mit der zivilisatorischen Sphäre der Profanität, des Effizienten und Nützlichen konfrontierte man die 'Kultur' als den Bereich höherer Errungenschaften und Leistungen, jenseits von Naturbeherrschung und politischem Tagesstreit dem 'Wahren, Guten und Schönen' verpflichtet. »Träger und Instanz der so verstandenen Kultur ist der *Geist*. Dieser löst sich würdevoll aus dem Taumel des blinden Existenzkampfes und herrscht über das Reich einer wahren Welt, die den wesenhaften Kern von Mensch und Geschichte umfaßt. 'Kultur' wird zur Chiffre für eine Sphäre der Innerlichkeit, des Nicht-Politischen und des Erhabenen.«[1] Ihr Fixierbild bleibt eine »Zivilisiertheit«, deren Ideal das des aufgeklärten Citoyens ist. Letzteres stellt sich unter anderem auch als eine Art Inversion der Kritik *J.-J. Rousseaus* an dem unüberbrückbaren, fortschrittsbedingten Gegensatz zwischen dem Individuum, wie es sich von seinen natürlichen Anlagen her darbietet, und dem sogenannten 'zivilisierten' Menschen dar, dessen individuelle Entwicklung gerade durch jene der Gattung korrumpiert wird. Rousseau diagnostiziert eine tiefe Kluft zwischen dem wissenschaftlichen und zivilisatorischen Fortschritt einerseits, welche die Vervollkommnung des Menschen propagieren, und jenen moralischen und gesellschaftlichen Regressionen andererseits, welche als die realen

Folgen solcher Fortschrittseuphorie angesehen werden müssen. Auf diesem Hintergrund entscheidet sich Rousseau für ein »Bürgertum ohne Vaterland«[2], eine Utopie, die sich ins Affirmative verkehren konnte, als die Französische Revolution den Staat auf eine angeblich naturgemäße Vernunft gründete. Der Nationalstaat, der den Deutschen noch lange versagt bleiben sollte, wurde zum Garanten eines Fortschritts ohne Depravation sowie eines natürlichen Menschentums, vor allem deshalb, weil er die Ungleichheit, die dem Menschen im Naturzustand fremd war, zu beseitigen und die Kluft zwischen natürlichem und positivem Recht zu überwinden beanspruchte. Bereits bei Rousseau selbst kann der Mensch nicht in den Naturzustand [etat naturel], in dem er »frei, faul und einsam« war, zurück; er muß gezwungenermaßen den Weg in eine Zukunft antreten, die Rousseau *état civil* nennt, den bürgerlichen Zustand, in dem er auf andere angewiesen ist. Seine Unausweichlichkeit relativiert die harsche Kritik an den Modi der Vergesellschaftung; nunmehr widerstreiten Vernunft und Zivilität, Garanten der bürgerlichen Ordnung, der Natur nicht. Destruktiv sind vielmehr Eitelkeit, Bequemlichkeit und Zügellosigkeit, die lediglich vorgeben, die *civitas* zu repräsentieren.

Im vornationalstaatlichen Deutschland wie nach der fatalen Reichsgründung von 1871 und in der sogenannten 'Gründerzeit' wurde das Rousseausche Gegensatzverhältnis zu einem unüberwindlichen Konflikt zwischen Kultur und Zivilisation umgebaut und zusätzlich dadurch akzentuiert, als es im Sinne eines Seitenstücks zu einer soziologischen Analyse konzipiert schien, die kryptorousseauistisch »Gemeinschaft« [eine Art diffuser Geborgenheitsideologie] gegen »Gesellschaft« stellte, ihrerseits Ausdruck alles Entfremdenden wie z.B. der die bürgerlichen Werte auflösenden Sozialismen.[3] Der aus dieser Gegenüberstellung abgeleitete Kontrast zwischen 'Zivilisation' und 'Kultur' spiegelt, wie *G. Lukács* zu Recht bemerkt hat, jenes Gefühl des Unbehagens der bürgerlichen Intelligenz an der allgemeinen ökonomischen Entwicklung wider, dessen platte Zuordnung zur 'Zivilisation' die 'Kultur' mit dem falschen Schein einer rettenden Instanz umgab und damit romantisch-

antikapitalistisch und subjektiv-irrationalistisch verklärte.[4]

Auch *O. Spengler* stellte noch in der Zwischenkriegszeit die Gegensätze von Kultur und Zivilisation als die Pole heraus, um die er seine Untergangstheorie gruppierte. Das vermeintlich Unpolitische dieses Kulturbegriffs war freilich, wie gerade auch die Äußerungen deutscher Intellektueller zu Beginn und während des ersten Weltkriegs belegen, seinerseits ein Politikum von besonderer Bedeutung.[5] Im Rückblick auf seine »Betrachtungen eines Unpolitischen« aus der Zeit des ersten Weltkriegs, die diesen Gegensatz schürten, schreibt *Thomas Mann:* »Es war die Einerleiheit von Politik und Demokratie, und die natürliche Undeutschheit dieses Komplexes, das heißt die natürliche Fremdheit des deutschen Geistes gegen die Welt der Politik und Demokratie, der er den unpolitisch-aristokratischen Begriff der *Kultur* als das eigentlich Seine entgegensetzt. Es war das dunkel-untrügliche Gefühl, daß zuletzt diese Fremdheit und Widersetzlichkeit die Ursache des Krieges –, daß sie es gewesen, wodurch Deutschland der Einsamkeit verfallen sei und was die Welt gegen uns auf die Beine und in Harnisch gebracht habe... Die deutsche Kultur! Es gab nichts Verhaßteres, Beschimpfteres in der Welt um 1914 als sie, und daß sie sich mit K schrieb, gereichte den Ententejournalisten noch zu besonderer Erbitterung.«[6] Beim Weltkongreß der Schriftsteller am 9. Mai 1939 in New York bekannte derselbe Thomas Mann, nunmehr an dem Punkte angekommen zu sein, an dem er eingestehe und erkenne, daß es zwischen Geistigem und Politischem keine Trennwände geben dürfe. Gerade dies sei eine der Ursachen der deutschen Katastrophe gewesen, daß das geistige Deutschland im Namen der Kultur der politischen Seite des Lebens aus dem Wege gegangen sei, zumindest aber geglaubt habe, dies tun zu können. »Ich sehe heute, daß der deutsche Bürger sich im Irrtum befand, als er glaubte, der Mensch könne kultiviert und unpolitisch sein.«

Das Strittige und Widersprüchliche innerhalb des Kulturverständnisses der Zwischenkriegszeit kommt bei wenigen Autoren so deutlich zum Ausdruck wie bei Thomas Mann.

Verharrte er noch weit über das Frühwerk hinaus im Bannkreis eines exklusiven, ungeschichtlichen und darum *deutschen* Verständnisses von Kultur, so ist der späte Thomas Mann einer der entschiedensten Anwälte der Überwindung der artifiziellen Trennung von Kultur und Zivilisation, einer politisch-ideologischen Demarkationslinie, die es zugunsten eines universalen Humanismus aufzugeben gilt, eines Humanismus, der von jedem hohlen Menschheitspathos frei ist.

Die Versuche Thomas Manns zur Verteidigung des ungeschichtlichen und daher unpolitischen Kulturbegriffs reichen zurück bis in die Zeiten des ersten Weltkriegs. Hier begegnete er der antideutschen Kriegspropaganda 'Zivilisation gegen Militarismus' mit der Formel 'Zivilisation gegen Kultur', die u. a. die westliche Zivilisation mit einem im Grunde 'feigen' Pazifismus identifizierte. Auf dem Hintergrund solcher 'Ideenpolitik' gerät der erste Weltkrieg zu dem gigantischen Unternehmen, den Deutschen zivilisatorische Segnungen wie die Demokratisierung und Entmilitarisierung aufzwingen zu wollen. Thomas Mann beschwört gegen den zivilisatorischen Rationalismus ein Denken, das das Rätselhafte und Unheimliche anerkennt. Nicht zuletzt durch seine 'Tiefe' soll es beeindrucken. Dieses Denken, das als 'Kultur' der oberflächlichen Zivilisation entgegengehalten wird, ist *zeitlos,* und in Konfrontation mit dieser Zeitlosigkeit wird auch die Zivilisation als der Inbegriff von Aufklärung und Rationalismus zu einer gleichsam letzten, 'metaphysischen' Größe, die den nachgeordneten historisch-geographisch-ethnischen Bestimmungen voraus- und zugrunde liegt. Unter Bezugnahme auf *F. Nietzsche* werden Thomas Mann beide Größen zu ewig gültigen Entitäten, zur Epiphanie eines prinzipiell unhintergehbaren Welthorizontes, vergleichbar dem kantisch-schopenhauerischen Dualismus von Erscheinungswelt und 'Ding an sich'.

Bei Nietzsche heißt es: *»Kultur contra Zivilisation.* – Die Höhepunkte der Kultur und der Zivilisation liegen auseinander: man soll sich über den abgründlichen Antagonismus von Kultur und Zivilisation nicht irreführen lassen. Die großen Momente der Kultur waren immer, moralisch geredet, Zeiten

der Korruption; und wiederum waren die Episoden der gewollten und erzwungenen *Tierzähmung* des Menschen ('Zivilisation') – Zeiten der Unduldsamkeit für die geistigsten und kühnsten Naturen. Zivilisation will etwas anderes, als Kultur will: vielleicht etwas Umgekehrtes.«[7]

Diese Lesart, die Nietzsches Entgegensetzung von Kultur und Zivilisation universalistisch ausdehnt und ontologisiert, evoziert Gedanken, die in allem das genaue Gegenteil dessen bezeichnen, was man gemeinhin mit dem Wort 'Kultur' in Zusammenhang bringt. Universalisierung und Enthistorisierung dieses konstruierten Gegensatzes laden geradezu zum Mißbrauch ein, etwa zu jener Identifikation von 'Kultur' und realer Barbarei, wie sie später Thomas Mann am Nationalsozialismus hervorgehoben hat. Zur Zeit des ersten Weltkriegs hat er selbst jedoch solcher Identifikation das Wort geredet. So kann man in den »Gedanken zum Kriege« lesen:

»Kultur kann Orakel, Magie, Päderastie, Vitzliputzli, Menschenopfer, orgiastische Kultformen, Inquisition, Autodafes, Veitstanz, Hexenprozesse, Blüte des Giftmordes und die buntesten Greuel umfassen. Zivilisation aber ist Vernunft, Aufklärung, Sänftigung, Sittigung, Skeptisierung, Auflösung – Geist ... der geschworene Feind der Triebe, der Leidenschaften, antidämonisch, antiheroisch ... antigenial.«[8]

Die offensichtliche Geistfeindlichkeit, die aus diesem Verständnis von Kultur spricht, ist eine Reminiszenz der Polemiken Manns gegen die Zivilisationsliteraten und deren Parteinahme für den Geist und gegen die Natur. Ihnen war die Natur das Ungeheure, Fremde, das es im Prozeß der Zivilisation zu zähmen und zu domestizieren galt. Später ist es dann wieder Nietzsche, der als Kronzeuge zitiert wird, diesmal gegen den Mißbrauch durch die Ideologie des Nationalsozialismus. In der Inanspruchnahme Nietzsches durch den Nationalsozialismus scheinen allerdings auch Motive auf, die auch dem frühen Thomas Mann nicht fremd waren, erinnert sei nur an das Plädoyer für ein starkes, hohes, machtvolles und zugleich unschuldig-sieghaftes Leben, für ein, mit Nietzsche gesprochen, »ruchloses« Leben. Noch den »buntesten Greueln« wird

der Rang 'kultureller Größe' zuerkannt. Hier versucht der Nietzsche-Essay von 1947 einiges zurechtzurücken:

»Der Faschismus als Massenfang, als letzte Pöbelei und elendestes Kultur-Banausentum, das je Geschichte gemacht hat, ist dem Geiste dessen, für den alles sich um die Frage 'Was ist vornehm?' drehte, im tiefsten fremd [...] Sein Kulturbegriff hat hie und da eine starke sozialistische, jedenfalls nicht mehr bürgerliche Färbung. Er wendet sich gegen das Auseinanderfallen von Gebildeten und Ungebildeten, und sein jugendlicher Wagnerismus meint vor allem dies: das Ende der Renaissance-Kultur, dieses Groß-Zeitalters der Bürgerlichkeit, eine Kunst für Hoch und Niedrig, keine höchsten Beglückungen mehr, die nicht den Herzen aller gemein wären.«[9]

Dieser veränderte Kulturbegriff Manns, Resultat eines neuen Nietzsche-Verständnisses, ist zugleich ein Ergebnis der Neufestsetzung dessen, was sich – in Übereinstimmung mit der veränderten geschichtlich-gesellschaftlichen Situation – als *Geist* präsentiert. Kultur ist nicht nur Einsicht in die Geschichtlichkeit des Geistes, sondern die Herrschaft des Geistes über das Leben; sie ist *vom Geist bestimmtes Leben*. Das Leben hat das Verliebtsein in sein Gegenteil, den Tod, überwunden. Es hat der Faszination durch das Abgründige entsagt und, geistesgeschichtlich gesprochen, das 19. Jahrhundert hinter sich gelassen und Anschluß an die Moderne gefunden. Gerade die deutschsprachige Kultur war ja im ausgehenden 19. Jahrhundert von einem alles negierenden, gerade auch die kulturellen Anstrengungen negierenden *Memento mori* beherrscht, dem im Umkreis der Schopenhauer-, Wagner- und Nietzscherezeption dominierenden Motiv von »Kreuz, Tod und Gruft«, dem »Gefühl, ein Letzter zu sein«. Der frühe Thomas Mann fühlte sich dieser spätromantischen »Sympathie mit dem Tode« und ihrem »hohen Konservativismus« ganz besonders verbunden.[10]

W. Perpeets großer Artikel zur Kulturphilosophie im »Histori-schen Wörterbuch der Philosophie« sieht in der Herausbildung einer sogenannten *Kultur*philosophie das funktionale Äquivalent zu jenen Schwierigkeiten, die das »in-

dustriestädtische Leben«, vor allem nach dem ersten Weltkrieg, »zu spüren« bekam, eine geschichtlich-gesellschaftliche Situation, der die wissenschaftsgeschichtliche Lage korrespondierte, daß die Philosophie zunehmend zum Objekt ihrer selbst wurde; *H. Rickert* etwa sprach davon, daß »in keinem Teil der Objektwirklichkeit auch nur das kleinste Plätzchen für eine spezifische philosophische Problemstellung und Bearbeitung [mehr] frei« sei.[11] Der Topos vom regressiven Charakter des Fortschritts und der Lebensfeindlichkeit der Wissenschaften wurde Gemeingut gerade unter Wissenschaftlern. Max Weber variierte und steigerte ihn zu einem prinzipiellen Sinnlosigkeitsvorbehalt gegenüber den Wissenschaften, als er schrieb: *»Ein Kulturmensch aber, hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen, der kann 'lebensmüde' werden, aber nicht: lebensgesättigt. Denn er erhascht von dem, was das Leben des Geistes stets neu gebiert, nur den winzigsten Teil, und immer nur etwas Vorläufiges, nichts Endgültiges, und deshalb ist der Tod für ihn eine sinnlose Begebenheit. Und weil der Tod sinnlos ist, ist es auch das Kulturleben als solches, welches ja eben durch seine sinnlose 'Fortschrittlichkeit' den Tod zur Sinnlosigkeit stempelt.«*[12]

In den Umkreis solchen Denkens gehören aber auch Thesen wie jene *Carl Schmitts*, vor Automaten und Maschinen könne man nicht repräsentieren.[13]

In der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg bereicherte vor allem *C. P. Snows*[14] These von den zwei Kulturen die Diskussion. Sie sondierte einerseits die Lage, ohne die bekannten Dichotomien wirklich zu entschärfen, eröffnete aber auch Möglichkeiten einer Relativierung, die vor allem seitens der Technikphilosophie ergriffen wurden.[15] An die Seite einer solchen, von Motiven möglicher Selbstbehauptung gespeisten Kritik tritt gegenwärtig eine Skepsis, die die Dichotomien aus der Vergangenheit im wiedervereinigten Deutschland erneut aufleben sieht. Von den offenkundigen sozioökonomischen Problemen lenke ein Kulturalismus ab, auf dessen unübersehbaren Alibicharakter *H. Schnädelbach*[16] jüngst aufmerksam gemacht hat. Die gegenwärtige Bewußtseinslage verrate deutlich das

Schwinden eines Denkens im Horizont von 'Gesellschaft', während Kultur zum Schlagwort für alles und jedes geworden sei. Darüber hinaus wird das Fixiertsein auf die Kultur zum Rechtfertigungsgrund einer Naturvergessenheit, die eine zunehmende und berechtigte Umweltangst als Ökozentrismus denunziere. Das Reden über Kultur steht ohne Zweifel auch für Verdrängungen, die fatal an jene erinnern, die 1951 *Th. W. Adorno* anläßlich der Kulturanthropologie *E. Rothackers* benannte, die einen Nazismus bemäntele, der sich noch im unterlegten Jargon überdeutlich verrate.[17]

Führt eine philosophische Überhöhung des problematischen Gebildes 'Kultur' zwangsläufig ins *rechte* politische Engagement? Zumindest sind auch andere Konstellationen vorstellbar und historisch belegbar. Als Beispiel bietet sich das Streitgespräch zwischen *Ernst Cassirer* und *Martin Heidegger* an, das im Frühjahr 1929 unzweifelhaft den Höhepunkt der Davoser Hochschulwochen bildete. Vorliegende Berichte sprechen von der Begegnung zweier Zeiten, einer zur Reife und damit an ihr Ende gekommenen Problemgeschichte und eines radikal neuen Anfangs, verknüpft mit der Person und dem Werke M.Heideggers.[18]

Diese immer wieder zitierte Kontroverse nahm ihren Ausgang von zwei entgegengesetzten Kantinterpretationen[19], wobei Heidegger den Versuch unternahm, Kants transzendentale Logik und Dialektik ontologisch zu reformulieren, während Cassirer die von Kant aufgeworfene Freiheitsproblematik für zentral hielt. Zum eigentlichen Streitpunkt entwickelte sich die unterschiedlich mögliche Akzentuierung der These Kants von der Endlichkeit des Erkennens und im Anschluß daran die Frage nach dem, was noch *philosophisch* unter *Wahrheit* verstanden werden könne. Heidegger argumentiert ontologisch, sofern er die Wahrheitsproblematik mit der Lehre vom Sein verbindet. Das Sein, das im transzendentalen Schein, von dem Kant spricht, auf Unendlichkeit aus ist, wird zum entschiedenen Argument für die Endlichkeit, eine scheinbare Paradoxie, die freilich zum innersten Kern der Struktur des Daseins als eines endlichen überleitet. Interpretiert man Kant in dieser

Weise, dann macht man ihn zum Kronzeugen einer Restauration der Metaphysik. Bei Heidegger heißt das: »Wahrheit kann überhaupt als Wahrheit nur sein und hat als Wahrheit überhaupt nur einen Sinn, wenn Dasein existiert«[20], d.h. in einem Sein, von ihm unterschieden, es aber doch ermöglichend, gründet. Dieser Satz läßt sich, so Heidegger, nicht gründlicher mißverstehen als wenn man ihn als Fundamentalsatz einer philosophischen Anthropologie liest. Entscheidend sei vielmehr eine völlig andere Frage: »Auf Grund welches metaphysischen Sinnes des Daseins selbst ist es möglich, daß der Mensch überhaupt vor so etwas gestellt werden kann wie das Nichts?«[21] Cassirer, so der Vorwurf, bleibe bei einem Vorläufigen stehen, da er sich der entscheidenden, nämlich der ontologischen Frage gar nicht erst stelle.

Cassirers Einwurf, daß diese Frage durch die Einordnung in einen bestimmten kulturellen Kontext immer schon beantwortet sei, ist in den Augen Heideggers nichts weiter als ein [kultureller] Relativismus, der sich der Wahrheitsfrage verweigert. Dieser Relativismus, die »Kulturphilosophie«, steht für all das, was Heidegger nicht will; Fragen wie die nach der Gestaltung der Kultur und der Kulturgebiete werden ausdrücklich als inadäquat in bezug auf das herausgestellt, was in »Sein und Zeit« [erschienen 1927] zu sagen beabsichtigt war.

Bei Heidegger erweisen sich Endlichkeit und Dasein als metaphysische Projektionen, die das, was sie bezeichnen, ebenso verfehlen wie die stilisierte »Geschichtlichkeit« die wirkliche, reale Geschichte verfehlt. Cassirer spielt auf diese Projektionen an, wenn er ein metaphysisches Geisterreich ablehnt und von der von den Menschen geschaffenen geistigen Welt als dem echten Geisterreich spricht. Die Universalität dieser geistigen Welt ist die reale, und nicht etwa eine in Seinskategorien projizierte Unendlichkeit. Entsprechend tendiert der Entwurf Cassirers in die Richtung des Ganzen einer *Kulturphilosophie,* verstanden als eine Art Aufhellung der Ganzheit der Formen des gestaltenden Bewußtseins, und dies im Kosmos der kulturellen Formen. Selbst eine wie immer begründete Ontologie bleibt ihnen noch unaufhebbar einbeschrieben, ja,

eine allgemeine Theorie der geistigen Ausdrucksformen, wie sie dem Anspruch nach Cassirer mit seiner »Philosophie der symbolischen Formen« zu geben versucht hat, hat eine solche Ontologie immer schon eingeholt.

Die Nähe zum Neukantianismus, etwa zu *H. Rickerts* Bestimmung der Kulturwissenschaften als individualisierender Verfahren des geschichtlich Gewordenen, ist keineswegs durchgängig. So hat für Cassirer die symbolisierende Kraft der vorwissenschaftlichen Erkenntnisweisen, etwa des Mythos, auch ein allgemeines Moment, dessen Reduktion auf bloß logische Gehalte kurzschlüssig wäre. Die Kulturphilosophie konstituiert sich jenseits von Individuation und abstrakter Logik zudem als eine bestimmte Form von Kulturkritik: »Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat.«[22] Sie hat nichts anderes zur Voraussetzung als die »Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens«[23], wie weiter unten noch im einzelnen zu zeigen sein wird.

In der diesen Postulaten verpflichteten Kulturphilosophie scheint die *Kultur selbst* als der Inbegriff aller geistigen Energien auf. Ihre Leistung: die vielen Hervorbringungen dieser Energien, »die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion [...] bei all ihrer inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs« zu machen, »zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen Eindrücke, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks zu machen«[24].

Ein möglicher Begriff, zu dem sich dieses Programm verdichten läßt, ist jener der *Expressivität*. Dem setzt Heidegger lapidar entgegen: »Meine Absicht war nicht die, gegenüber einer erkenntnistheoretischen Interpretation etwas Neues zu bringen und die Einbildungskraft zu Ehren zu bringen, sondern es sollte klar werden, daß die innere Problematik der Kritik der reinen Vernunft, d.h. die Frage nach der Möglichkeit

der Ontologie, zurück drängt, den eigentlichen Boden zu einem Abgrund zu machen.«[25] Die Philosophie, so Heidegger weiter, hat »die Aufgabe, aus dem faulen Aspekt eines Menschen, der bloß die Werke des Geistes benutzt, gewissermaßen den Menschen zurückzuwerfen in die Härte seines Schicksals«[26].

Ideenpolitisch markiert die Davoser Kontroverse, vier Jahre vor dem realen Untergang, das Ende der Weimarer Republik, die heute noch mit einer kulturellen Vielfalt und Buntheit verbunden gedacht wird, die rasch abgelöst 'wurden von der Dumpfheit gekünstelter Archaik und verordneter Bodenständigkeit. Cassirers Expressivität weckt Assoziationen an das Formende, noch nicht Festgestellte, das experimentiert und konstruiert. Das Drückende der Heideggerschen Ontologie, vor allem aber ihre nostalgische Technik- und Zivilisationskritik, verharrt im Rekonstruktiven, an dem gerade dort festgehalten wird, wo es philologisch fragwürdig scheint. Die aus alledem abgeleitete besondere »deutsche« Kultur war, was immer sie auch sonst noch gewesen sein mag, die Begleitmusik zu Unkultur und zuletzt offener Barbarei.

Nicht erst die Technikkritik des späten Heidegger weist auf eine nicht nur vormoderne, sondern sogar präkulturelle Welt zurück. Im Verhältnis zu ihr verkörpert bereits *Platon* einen Abfall, sofern sich mit ihm der 'metaphysische Verrat' an der Ontologie verbindet. Auch durch diese Deutung scheinen unterschwellig die Affekte gegen das Zivilisatorische durch, gerade angesichts der mit Sokrates und Platon einsetzenden politischen Determination der Philosophie, man denke an das Diktum des Sokrates, nicht die Bäume draußen vor der Stadt, sondern die polis[27] gebe zu denken. Sokrates und noch mehr Platon stehen für eine Krise, die Heidegger als Motiv für den 'Schritt zurück' aufnimmt, der in die Vorsokratik führt und dort einer unverstellten Wahrheit ansichtig werden zu können glaubt, mit deren Hilfe retrospektiv Denken und Wissenschaft gegeneinander ausgespielt werden.

Auch für Cassirer ist die genannte Krise Motivgeberin. Allerdings interpretiert er sie im Sinne einer 'Art erster Hinwendung' zu einer Problematisierung der Kultur[28], einer Proble-

matisierung, die analytisch aufgenommen zur Frage der Philosophie überhaupt wird. Bedeutsam ist die Kontroverse zwischen Heidegger und Cassirer auch deshalb, weil sie zeigt, daß über die Bedeutung der Aufnahme der *Kulturproblematik* in einer bestimmten Phase der Entwicklung der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert hinaus sich Konstruktion und Rekonstruktion der Philosophie überhaupt im Spiegel Kulturproblematik vollziehen und dadurch die Philosophie als ganze in ein verändertes Licht tritt. Man braucht nicht zu betonen, daß es Cassirer dabei weder um die Propagierung einer bestimmten Kultur, deren Normativität des philosophischen Ausweises bedürfte [eine Inversion der Heideggerschen Perspektive], noch um den Nachweis geht, die faktische Entwicklung der Philosophie sei mit dem Prozeß fortschreitender Kulturation identisch. Cassirer interessiert der »logische Charakter der Kulturbegriffe«[29]. Diese Frage beantworten wollen setzt eine ‘Arbeit am Begriff der Kultur voraus, die vor allem der Historiker und Begriffsgeschichtler zu leisten hat.

W. Perpeet gibt in seinem erwähnten Artikel[30] zumeist schlagwortartig einige Hinweise auf die Genese des Wortes, die er im Umkreis des römischen Denkens, näherhin in der Rezeption der stoischen Philosophie, lokalisiert. Die Stoa sprach, in Analogie zur landwirtschaftlichen Kultivierung des Ackers, von einer »cultura animi«[31], ein Topos, den die christlichen Autoren dann kultisch fassen konnten [»cultura Christi« bezeichnet die *Verehrung* Christi]. Eine weitere Transformation läßt sich in der Renaissance feststellen: Die »cultura animi« wird zum Teilbereich der *Ethik*. In der Neuzeit wird schließlich der Gegensatz zwischen dem *Status naturae* [im Grunde der Hobbessche Urzustand des glücklosen Kampfes aller gegen alle][32] und dem *Status culturae,* in dem der Mensch ausgleichend oder kompensatorisch mit seinen naturalen Defiziten umgeht, thematisch. Von diesem Kulturbegriff [man denke an *S. Pufendorf*] führt eine direkte Linie zu dem bereits aufgezeigten Wortsinn von »zivilisiert« [die polis bzw. die civitas ist die Instanz, die solchen Ausgleich herbeiführt und ermöglicht]; eine andere Linie führt zum Beschreibungssinn von »kultiviert«, der, in

der deutschen Klassik mit J. G. Herder beginnend, Kultur »als eine beginnende, sich abwandelnde, sich vollendende und auflösende Lebensgestalt und -form von Nationen, Völkern, Gemeinschaften« begreift. »Kultur wird zu einem ergologisch, soziativ und temporal aufgeladenen Begriffswort«, das dann in der Kulturphilosophie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zum »Problemwort«[33] wird.

Ergiebiger als diese Stichworte scheint mir der Hinweis auf zwei andere Autoren, nämlich auf *J. Burckhardt* und *J. Huizinga.*[34]

J. Burckhardt setzt sich mit der *Kultur in der Geschichte ihres Begriffs* vor allem in seiner Lehre von den drei Potenzen auseinander, die ein zentrales Kapitel in seinen Ausführungen »Über das Studium der Geschichte«[35] bilden. Alle Geschichte, und ihr folgend auch jede Geschichtsschreibung, stützt sich auf diese drei Potenzen [Staat, Religion und Kultur], die unter sich sehr heterogen und nicht koordinierbar sind. Gleichwohl konstatiert Burckhardt eine Fülle von Bedingtheiten: »Gar nichts hat je (nicht) bedingt existiert, oder bloß bedingend; es handelt sich überall um ein bloßes a postiori, um das jedesmalige Vorherrschende.

Anordnung: scheinbar die zweckmäßigste wäre:

Cultur	bedingt vom Staat
Staat	bedingt von Cultur
Cultur	bedingt von Religion
Religion	bedingt von Cultur
Staat	bedingt von Religion
Religion	bedingt vom Staat[,]

wobei der Vortheil, daß jedesmal die Sache ihren Umschlag in den Gegensatz mit sich hätte. Allein größere Vortheile bietet diejenige Anordnung, welche je die beiden Bedingtheiten einer Potenz zusammenstellt, beginnend mit derjenigen der Cultur, worauf die des Staates und endlich die der Religion folgen.« [294f.]

Im Unterschied zum Staat und zur Religion, die – jedenfalls für das betreffende Volk – universale Geltung beanspruchen, sieht Burckhardt in der Freiheit das hervorstechende Merkmal echter Kultur[en], wobei 'Kultur' den Inbegriff all dessen meint, was der »Förderung des materiellen Lebens« dient und »als Ausdruck des geistigen und gemüthlich-sittlichen Lebens spontan zustande gekommen ist, alle Geselligkeit, alle Techniken, Künste, Dichtungen und Wissenschaften. Die Welt des Beweglichen, Freien, nicht (nothwendig) Universalen; desjenigen, was keine Zwangsgeltung in Anspruch nimmt« [254]. Weil sie nicht feststeht, kann sie nicht nur zwischen Staat und Religion, sondern zwischen allen Lebensbereichen vermitteln. Diese Vermittlung vollzieht sich auf drei Ebenen, die als Durchgangsstadien zugleich die Kulturentwicklung leiten und strukturieren. Es sind dies:

– die Ebene der Kritik, die anzeigt, ob Erscheinungsweise und Anspruch von Staat und Religion übereinstimmen oder nicht;
– die Ebene jenes Prozesses, der fortlaufend naives Tun in reflektiertes Können verwandelt, und
– die Ebene letzter Vollendung, die zur Wissenschaft und speziell zur Philosophie als »bloßer Reflexion« [276] führt.

Ausgehend von der Sprache, gleichsam Bedingung der Möglichkeit von Kultur[36], führt ein Weg von Bergbau, Viehzucht und Ackerbau über Schiffahrt, Handel und Gewerbe, bürgerlichem Wohlstand und Kunst schließlich hin zum bewußten Geist (»Reflexion, Vergleichung, Rede, – Kunstwerk«) [277], »und ehe es der Mensch selber weiß, ist ein ganz anderes Bedürfniß in ihm wach als das womit er seine Arbeit begonnen, und dieses greift und wirkt dann weiter« [277f.]. Burckhardt denkt auch diesen Prozeß als zweckfrei, als absichtsloses Spiel des bewußten Geistes mit sich selber. Die vermittelnde Tätigkeit des »millionengestaltigen Prozesses« [276] der Kultur bewirkt daher auch keine Kompensation im Sinne der frühneuzeitlichen Gegenüberstellung von »Status naturae« und »Status culturae«, wie sie beispielsweise noch in *A. Gehlens*[37] Lehre von der

Entlastung anklingt, denn die Konditionierung der Mechanismen des Überlebens im Sinne eines guten Lebens obliegt dem Staat, der ebenso wie die Religion, die das Konditionslose konditioniert, als eine selbständige Potenz von der Kultur unterschieden wird. Letztere ist, zur Vollendung gekommen, das Zweck- und Konditionslose selber; die Kultur kann unter keinen Umständen ein Medium zur Vervollkommnung des Menschen oder zur Versittlichung des Staates sein.[38] Entsprechend schließt Burckhardt seine Überlegungen zur Kultur im engeren Sinne mit geschichtlichen Betrachtungen zur Poesie und der Künste überhaupt.

In den Überlegungen *Huizingas* zur Kultur ist die Naturbeherrschung stillschweigende Voraussetzung. Allerdings muß zu ihr ein homogenes Streben hinzutreten, sogenannte »metaphysische Begriffe« [genannt werden u.a. die »Ehre Gottes«, die »Gerechtigkeit«, die »Tugend«, die »Weisheit«][39], die das Werturteil eines »höher und besser« rechtfertigen. Ihr Fehlen ist umgekehrt der Rechtsgrund der Kulturkritik, die Huizinga implizit selbst äußert. Er definiert: »Kultur als gerichtete Haltung einer Gemeinschaft liegt vor, wenn die Beherrschung von Natur auf materiellem, moralischem und geistigem Gebiet einen Zustand aufrecht erhält, der höher und besser ist, als es die gegebenen natürlichen Verhältnisse mit sich bringen, mit dem Kennzeichen eines harmonischen Gleichgewichts geistiger und stofflicher Werte und einem in der Hauptsache homogenen bestimmten Ideal, in dem die verschiedenen Aktivitäten der Gemeinschaft zusammenstreben.«[40]

In seiner kurzen Begriffsgeschichte des Wortes Kultur geht auch Huizinga von der stereotypen Gegenüberstellung von Kultur und Zivilisation aus, gibt ihr allerdings eine andere Wendung. 1835 hat die Académie Française das Wort »civilisation« anerkannt, das sich bei Voltaire noch nicht findet, wohl deshalb, weil es ihn zu sehr abgestoßen habe, als daß er es hätte gebrauchen wollen.[41] Im Französischen jedenfalls ist die Bezeichnung *»la civilisation«* der Ausdruck, welcher die Kultur umschreibt. Während, wie Huizinga hervorhebt, Grimms »Deutsches Wörterbuch« von 1860 das Wort Kultur

noch überhaupt nicht verzeichnet, hat sich in der Folgezeit der Begriff in der wissenschaftlichen, journalistischen und literarischen Prosa sehr rasch verbreitet. »Beinahe plötzlich verband sich der Begriff 'Kultur' so eng mit dem deutschen Nationalismus, daß das Wort für sehr viele Menschen außerhalb Deutschlands einen außerordentlich unangenehmen Beigeschmack erhielt und damit in seiner internationalen Verwendbarkeit geschädigt wurde«[42] – noch einmal unterstrichen durch *Spenglers* Entwertung des Zivilisationsbegriffs. Huizinga bezieht sich sodann auf Burckhardt, dessen Potenzenlehre er in der Frage einer schlüssigen Definition von Kultur die höchste Bedeutung einräumt, wenngleich er aus den Ausführungen Burckhardts den Verzicht auf bzw. das Eingeständnis der Unmöglichkeit einer abschließenden Definition der Kultur herausliest. Zwar lassen sich jene Momente im einzelnen aufzählen, die für die Kulturbildung unverzichtbar sind: eine feste Rechtsordnung, ein sittliches Gesetz, ästhetische Errungenschaften, Wissenschaftlichkeit, – aber damit ist die Frage noch keineswegs beantwortet, welcher Wirklichkeitsgrad dem Begriff Kultur zukommt.

»Obwohl das Phänomen einer Kultur, die wir uns vorstellen, für uns eine Wirklichkeit ist, die irgendwann einmal bestanden hat oder sogar noch besteht, kann man es nicht als Entität betrachten. Kultur ist und bleibt eine Abstraktion, die von uns gegebene Bezeichnung für einen historischen Zusammenhang. Auch mit dem Wort Idee treffen wir das Wesen der Kultur nicht; denn die Idee ist der Ausdruck für ein geistiges Bild, das nicht komplex ist und vom Gedanken in einem Augenblick erfaßt werden kann. Bei jeder Kultur fühlen wir das Bedürfnis, sie zu objektivieren und als etwas Wesenhaftes, als ein historisches Ganzes zu sehen; aber dieser Wunsch bleibt durch die Begrenztheit unseres Denkvermögens und unserer Ausdrucksfähigkeit stets unbefriedigt.«[43]

Auch *Sigmund Freud* sieht sich in seinen kulturkritischen Schriften[44] zunächst einmal vor die Aufgabe gestellt, danach zu fragen, was denn überhaupt alles unter 'Kultur' verstanden

werden soll. Freud will sich »vom gemeinen Empfinden sagen« lassen, »welche Züge im Leben der Menschen kulturell zu nennen sind«, ein Verfahren, das »einen deutlichen Eindruck vom Gesamtbild der Kultur« vermittelt, ohne daß wir etwas »erfahren, was nicht allgemein bekannt ist«[45]. Für Freud umfaßt die Kultur, deren Glückswert in Zweifel zu ziehen die Absicht seiner kulturtheoretischen Schriften ist, dies u. a. im Ausgang von der ungelösten und unlösbaren Leidensproblematik, dem Inbegriff jener Leistungen und Einrichtungen, durch die sich der Mensch vom Tier unterscheidet und sowohl sein Verhältnis zu der ihn umgebenden Natur wie zu den anderen Menschen auf eine neue Ebene stellt. Freud nennt als Beispiele die Zähmung des Feuers und alle daran anschließenden und darauf aufbauenden Erfindungen bis hin zur photographischen Kamera und zum Flugzeug. Durch sie ist der Mensch »sozusagen eine Art Prothesengott geworden, recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt, aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich noch viel zu schaffen«[46]. Neben diesen, dem Nützlichkeitsdenken entsprungenen 'Kulturleistungen' ist für »die Kulturhöhe eines Landes«[47] noch etwas anderes bedeutsam, die *Schönheit*, die neben *Reinlichkeit* und *Ordnung* zur »Schätzung und Pflege der höheren psychischen Tätigkeiten« überleitet, »der intellektuellen, wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen, der führenden Rolle, welche den Ideen im Leben der Menschen eingeräumt wird. Unter diesen Ideen stehen obenan die religiösen Systeme.«[48] Als Letztes in dieser Hierarchie, als »gewiß nicht unwichtigsten Charakterzug einer Kultur haben wir zu würdigen, in welcher Weise die Beziehungen der Menschen zueinander, die sozialen Beziehungen geregelt sind, die den Menschen als Nachbarn, als Hilfskraft, als Sexualobjekt eines anderen, als Mitglied einer Familie, eines Staates betreffen«[49].

Mit den genannten Faktoren sieht Freud das Tableau umrissen, auf dem emphatische Kulturbejahung und Denunziation der Kultur als der eigentlichen Leidensquelle aufeinandertreffen. Dabei scheint festzustehen, »daß wir uns in unserer heuti-

gen Kultur nicht wohl fühlen«[50]; der eigentliche Grund dürfte darin zu sehen sein, daß die Kultur die Menschen für die Opfer, die im Namen der Kulturentstehung und weiteren Entwicklung und Vervollkommnung der Kultur zu bringen sind, nicht entschädigt, ja nicht einmal wirkliche Äquivalente zu geben vermag. Der im Namen der Kultur vom Menschen abverlangte Triebverzicht ist im Grunde etwas von ihm Erpreßtes, auf das der Mensch zwangsläufig mit Aggression und Destruktion antwortet. Freud entwickelt nicht von ungefähr seine These von einem vielleicht stärker noch als der Selbsterhaltungstrieb im psychischen Haushalt der Menschheit beheimateten Destruktions- oder Todestrieb im Kontext seiner kulturtheoretischen Schriften. Man braucht nicht eigens hervorzuheben, daß die willkürliche Gegenüberstellung von Kultur und Zivilisation hier überhaupt keine Rolle mehr spielt. Die Kultur als »ein besonderer Prozeß, der über die Menschheit abläuft«[51], vereinigt beide zu lediglich definitorisch-ideologischen Zwecken auseinandergezogenen Momente zu einer Art Programm »im Dienste des Eros, der vereinzelte menschliche Individuen, später Familien, dann Stämme, Völker, Nationen zu einer großen Einheit, der Menschheit, zusammenfassen«[52] soll. Allerdings fügt Freud sogleich hinzu, dies sei nur die halbe Wahrheit, da diese optimistische Sicht die Aggression ausklammert und über jenes Unbehagen hinwegsieht, das den wesentlichen Bestandteil der kulturellen Entwicklung darstellt, auf dem diese Kulturtheorie aufgebaut ist, denn: »Diesem Programm der Kultur widersetzt sich aber der natürliche Aggressionstrieb des Menschen, die Feindseligkeit eines gegen alle und aller gegen einen. Dieser Aggressionstrieb ist der Abkömmling und Hauptvertreter des Todestriebs, den wir neben dem Eros gefunden haben, der sich mit ihm in die Weltherrschaft teilt. Und nun, meine ich, ist uns der Sinn der Kulturentwicklung nicht mehr dunkel. Sie muß uns den Kampf zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb zeigen, wie er sich an der Menschenart vollzieht. Dieser Kampf ist der wesentliche Inhalt des Lebens überhaupt, und darum ist die Kulturentwicklung kurzweg zu bezeichnen als der Lebenskampf

der Menschenart. Und diesen Streit der Giganten wollen unsere Kinderfrauen beschwichtigen mit dem 'Eiapopeia vom Himmel!'«[53]

Kurz sei auch noch ein eher 'pragmatischer Definitionsversuch' erwähnt, der in diesen Umkreis gehört. *E. H. Gombrich* schreibt: »Es geht mir nicht darum, wie T. S. Eliot 'Beiträge zu einer Definition des Kulturbegriffs' zu leisten, denn ich bin überzeugt, daß wir uns alle, ob wir nun dieses Wort mögen oder eine andere Bezeichnung vorziehen, klar darüber sind, was es zu beschreiben sucht. Oder vielleicht genauer: Diejenigen von uns wissen es, die je von einem Land in ein anderes gereist sind oder sich in verschiedenen Gesellschaftsschichten bewegt haben und dabei am eigenen Leibe erlebt haben, was es heißt, sich fremdartigen Lebensgewohnheiten, Beziehungsstrukturen oder Wertsystemen, mit einem Wort, einer anderen Kultur gegenüberzusehen.«[54]

Die meisten Annäherungsversuche an die vielschichtige Größe »Kultur« sind ohnedies mehr wertend als beschreibend, selbst dort, wo man von einer 'kleinen Phänomenologie des Kulturbegriffs' sprechen darf. Auch dazu zwei Beispiele.

H. de Mans These vom Untergang der abendländischen Kultur[55] argumentiert von einem Zwiespalt »zwischen zwei grundverschiedenen, aber beim gleichen Namen genannten Auffassungen von Kultur«[56] her, einer sogenannten Globaltheorie, die Natur und Kultur stark voneinander abhebt und letztere als einen Prozeß faßt, der die Menschheitsgeschichte als ganze umgreift beziehungsweise die Menschheit im Sinne eines hypostasierten Menschen betrachtet, der einen im Prinzip nach vorne offenen Lernprozeß durchläuft. Dieser *optimistischen* Theorie stellt de Man eine *pluralistisch* genannte Theorie gegenüber, die im historischen Auf und Ab ein sich ständig wiederholendes Entstehen, Reifen und Sterben der unterschiedlichsten Kulturen sieht. Es gibt in der Kulturgeschichte keine linearen Entwicklungen, sondern eine gleichsam »wellenähnliche« Bewegung, Kulturzyklen, für die de

Man »folgende Sätze als erwiesen gelten lassen« möchte: »1. Diese Gebilde haben einen eigenen Lebenslauf, der analog dem der Organismen von der Geburt über Reifen und Altern zum Tode führt; 2. sie sind Kulturen in dem Sinne, daß ihr innerer Zusammenhang auf der Wirkung von eigenen psychischen Antrieben beruht, analog der 'Beseelung' von Lebewesen; 3. ebensogut, wie sie sich gegenseitig beeinflussen und befruchten können, können sie unabhängig voneinander entstehen und zugrundegehen.«[57]

Die zuletzt genannte Möglichkeit sieht de Man mit der nahezu vollständigen Perfektionierung der technischen Zivilisation in den Bereich des Möglichen gerückt. Durch sie hat zum erstenmal eine bestimmte Kultur, die unsrige – sie heißt abwechselnd abendländische, atlantische oder christliche –, die ganze Welt beeinflußt und schließlich beherrscht; im atomaren Zeitalter verfügt der Mensch dieser inzwischen planetarischen Kultur über die Möglichkeiten, »jeder Kultur, ja vielleicht jedem Leben auf Erden ein Ende zu machen. Kultur war bisher ein Mittel zur Gestaltung der natürlichen Umwelt; durch die Atombombe [...] könnte sie darauf hinauslaufen, diese Umwelt zu zerstören oder unbewohnbar zu machen [...]. Wie wäre es, wenn das, was vor unseren Augen vor sich geht oder doch uns zu bedrohen scheint, das Ende der Kultur im unitarischen Sinne, der Menschheitskultur überhaupt bedeutete?«[58]

Ein durchaus konservatives Kulturverständnis kennzeichnet auch jene Restaurationsphase nach dem zweiten Weltkrieg, die zum Teil an Vorbilder aus der Zwischenkriegszeit anknüpfte.[59] Exemplarisch sei im folgenden ein zeittypischer Versuch genannt, das [kulturelle] Ideal einer organischen geistigen Gemeinschaft zu restituieren und der pessimistischen Anschauung neuzeitlicher Kulturmorphologen entgegenzuwirken.[60] *Gihring* geht von der Symptomatik sogenannter Kulturauf- und -abstiege aus, die er als Versuche wertet, die Naturordnung in eine Kulturordnung zu verwandeln. Das Resultat ist ein so weiter Kulturbegriff, daß sich ihm im Grunde alle menschli-

che Tätigkeit zuordnen läßt. »Kultur ist somit nicht allein Wissenschaft, nicht nur Kunst, auch nicht allein bildhaft gewordene Kultur, Museen, Kunstwerke, klassische Bauten und was sonst ein Menschen- oder Völkerleben überdauert. Kultur ist die Gesamtheit menschlichen Tuns und Werkens, und erst von dieser Gesamtheit aus werden die Teilsinne voll. Kultur ist aus dem Ganzen geboren, daher liegt ihr Sinn in einer 'demonstratio hominis'; denn Sinn ist Grund und Ziel eines Seins; das Sinnvolle – das, was Sinn hat – ist also Offenbarung von Grund und Ziel, das in jenem Sein einen Niederschlag gefunden hat. In der Kultur sind Werte beheimatet, die nach einer Erfüllung drängen, also alle Werte der Natur und der besonderen menschlichen Anlagen, die als unendliche Aufgaben in die Welt ragen. Der Mensch fühlt diese Anlagen als Forderungen. [...] Dieses Streben des Menschen nach Beherrschung der Natur ist also ein geistig seelisches Bedürfnis. Kultur dient damit nicht nur der bloßen Wesenserhaltung, sondern entspricht dem Wesensgesetz des Menschen. Wie die Seele den Leib gestaltet, so gestaltet der Mensch seine ihn umgebende irdische Welt. Diese gibt ihm erst seine Würde und Überhöhung gegenüber aller Kreatur.«[61]

Aus alledem spricht eine extreme Vergeistigung und Idealisierung, gleichsam als Beschwörung einer bestimmten Sicht des sogenannten »Abendlandes«, die von dem unterlegten Menschenbild nicht eingelöst werden kann. Zwar ist es der Mensch, der diese extrem geistigen Gebilde hervorbringt [die Kultur »ist gänzlich in der Macht des Menschen«[62]], aber seine im Grunde gebrochene Natur, gebrochen durch den »Sündenfall«, muß an den Forderungen, die sich aus diesen 'Vergeistigungen' ergeben, irre werden; die Kultur wird zum sichtbaren Symbol für einen *christlich-metaphysischen Pessimismus*[63], dessen Untergangsphantasien eine ganz andere Melancholie haben als etwa Simmels lebensphilosophisch instrumentierte Einsicht in Konflikt und Tragödie der Kultur oder die Furcht vor einem atomaren Ende aller Kultur auf dem Wege der Selbstzerstörung. »Kultur ist Welt, dem Menschen anvertraut; sie ist gänzlich in

der Macht des Menschen. Daher kann der Mensch die Kultur auch vernichten, denn sie ist ja sein eigenstes Werk. Natur vermag er nicht zu zerstören, weil sie nicht das Werk des Menschengeistes ist. Hier aber, wo Sinn und Bedeutung der Kultur für den Menschen liegen, ist die Grenze, die schließt, und auch öffnet, wie jede Grenze eben Grenze gegen und für ein anderes ist. Aber darin liegt die ganze Relativität der Kultur und, wenn man will, ihre Tragik verborgen. Denn Kultur ist nichts Absolutes und nie das ganze Abbild der Weltwirklichkeit. Spiegelbild – ganz abgesehen davon, daß es ohne Urbild nichts wäre – ist nur Ausschnitt und bleibt Stückwerk [...] Selbst alle Völker und Zeiten zusammengenommen ergäben keine selbstgenügsame Rundung des Weltbildes, sondern immer klaffende Offenheit nach oben.«[64]

Diese Ausschnitte mögen als Beispiele dafür genügen, wie sehr Beschreibungsversuche zu Wertungen werden und, statt Kultur zu analysieren, selber eine bestimmte Kultur transportieren. Bei *de Man* war dies das diffuse Gefühl von der Auflösung einer über tausendjährigen Struktur, die er im *post-histoire* versinken sah, bei Gihring die Antinomie von Kultur als menschlicher Schöpfung und gleichzeitiger Unerreichbarkeit der Kultur für den Menschen, ein Zwiespalt, den nur die Religion zu überbrücken vermag.[65]

Durchaus verwandte Gedanken, wenngleich bei völlig anderer ideenpolitischer Ausrichtung und Akzentsetzung, finden sich in den fünfziger Jahren bei *A. Gehlen* und – im angloamerikanischen Raum sehr einflußreich – bei *A. Toynbee*. Die von ihnen variantenreich anvisierte Diffusion war freilich nicht das Ende der Kultur, sondern die Zersplitterung einer bestimmten Kultur, weder der postatomare Naturzustand noch die stattfindende Eschatologie, sondern ein Neben-, Über- und Untereinander vieler Kulturen, nicht *post-histoire*, sondern *Postmoderne*.

Ganz entgegen jenen Prognosen, die sich einem Gemisch aus Endzeitstimmung und sachhaltiger Analyse verdanken, ist in der postmodernen Szenerie ein vielstimmiger Jargon des

Ästhetischen und Kulturellen unüberhörbar, wobei die Vielfalt der Kontexte, die sich diesen Stimmen jeweils zuordnen lassen, den Kulturbegriff zu einem semantischen Passepartout mit universeller Verwendung zu stilisieren scheint, sich andererseits aber die Frage, was denn Kultur sei, neu, anders und sicher intensiver stellt als auf dem Hintergrund optimistischer oder verfallstheoretischer Einheitskonzeptionen.[66] Aus der Forderung nach einer »Kultur für alle« wird im Umkehrschluß leicht die Feststellung: »Alles ist Kultur.« Sie findet selbst dort ihren Niederschlag, wo ideologiekritisch die Omnipräsenz des Kulturbegriffs zu Recht in Zweifel gezogen wird.[67] Zudem bleibt die Frage, wie theoriefähig (im Blick auf die Philosophie der Kultur) dergleichen Definitionsversuche sein können, etwa wenn dem, was Kultur heißt, die Bestimmung angetragen wird, »im Medium der Differenz die humanen Gemeinsamkeiten der Menschen herauszustellen, die also der Einigung der immer uneinigen Menschheit verpflichtet«[68] ist.

Angesichts der Pluralität und Interessegeleitetheit der Kulturbegriffe ist der Versuch einer Sichtung der kulturphilosophischen Bemühungen seit dem Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts gut beraten, den zugegebenermaßen eher schmalen Konsens hinsichtlich des Kulturbegriffs, soweit er definitorische Absichten verrät, gelassen zur Kenntnis zu nehmen. Äußerungen seitens der Kulturkritik wie der Reflexion jenes Reflexivwerdens bestimmter Kulturen, also die *Kulturphilosophie,* wären in dem Maße ernsthafte Gesprächspartner, in dem sie über den subjektiven Zugriff jeder Zeitdiagnostik[69] hinaus zumindest Verständigung hinsichtlich des Objekts so unterschiedlicher Bezugnahme herstellen. Hilfreich könnte dabei auch die Unterscheidung zwischen einem *symbolisch-interaktionistischen* und einem *funktionalistisch-anthropologischen* Kulturbegriff sein. Während es ersterem um die Summe all jener Bedeutungen und Werte geht, die jeweils unsere Handlungen leiten und uns befähigen, Regelhaftigkeiten im Verhalten anderer Individuen festzustellen bzw. vorherzusagen, steht, in der Tradition anthropologischer Fragestellungen nicht nur seit Darwin, sondern generell von der Einsicht in den Man-

gelcharakter des Menschen an, der entsprechende Kompensationen erforderlich macht, also seit der Antike[70], die These von der Bedürfnisbefriedigung und Umgebungsanpassung im Vordergrund, eine Definition, die alle Ebenen der Bedürfnisse und zudem noch die System-Umwelt-Differenz umfaßt.[71] Kombiniert man beide Definitionsversuche, dann wird 'Kultur' zum Inbegriff primär sozialer Symbolteilnahme, die sich wiederum hinsichtlich unterschiedlicher, aufeinander bezogener Leistungen differenziert, ein relativ weiter Kulturbegriff[72], dessen Leistungsfähigkeiten und Grenzen in der konkreten kulturphilosophischen Analyse und Kritik unter Beweis zu stellen sind. Zu messen wären derartige Ansätze schließlich auch daran, inwieweit sie sich fähig zeigen, gesellschafts- und ideenkritische Diagnosen mit begründeten politischen Optionen zu verknüpfen.

2. Problematisierungen: Zwischen konservativer Kulturkritik und Postmoderne

Zu den Imperativen der Kulturphilosophie des 19. Jahrhunderts zählt das Diktum *J. W. Goethes,* wer Wissenschaft und Kunst besitze, habe auch Religion, wer ihrer ermangele, der halte sich [zumindest] an die Religion. Aus diesem Diktum spricht ebenso das Surrogative der »Kultur« im Blick auf Religion und Metaphysik wie die Segmentierung und Partialisierung in Wissenschaft und Kunst, Technik und Ethik.

Diese Beschreibung trifft eine Situation, die *Ortega y Gasset* summarisch als den zum Scheitern verurteilten Versuch kritisiert hat, eine Kultur für die Intellektuellen, nicht aber für alle übrigen Menschen zu schaffen. Ortega y Gasset sieht diese Kultur unter dem Primat des Geistes, bestimmt von Reflexion und Rationalismus, den zeitgenössischen Ersatzbildungen eines Sokratismus, in dem sich die alteuropäischen Dualismen für die Gegenwart künstlich lebendig erhielten. »Der Sokratismus oder Rationalismus erzeugt daher ein Doppelleben, in dem das, was wir spontan nicht sind – die reine

Vernunft –, das ersetzt, was wir in Wirklichkeit sind – die Spontaneität [...] Der Rationalismus ist ein gigantischer Versuch, das spontane Leben durch das Medium der reinen Vernunft zu betrachten.«[73]

Daß solche Kultur auch die Funktion einer Ersatzreligion wahrnimmt, hängt ebenfalls mit diesem Dualismus zusammen. Er hebt nämlich das Schema von einem Diesseits und einem Jenseits nicht auf, sondern modifiziert es nur: »Die Kultur, die von den beiden 'positiven' Jahrhunderten als letzter Wert verehrt wurde, ist genauso lebensjenseitig wie die ewige Seligkeit, deren Platz sie in der modernen Wertlehre eingenommen hat.«[74] Was dort Spiritualisierung war, ist hier Intellektualisierung, »trügerische Vergöttlichung gewisser vitaler Energien auf Kosten der übrigen«[75]. Bei der näheren Beschreibung dieser Kultur fallen Stichworte, wie sie auch aus den kulturkritischen Schriften *G. Simmels* bekannt sind: *Versachlichung* und *Rationalisierung, Aufspaltung* und *Verobjektivierung, Konflikt zwischen Spontaneität und Normativität.*

Die Kehrseite der Apotheose dieser modernen Kultur und ihrer 'Normen' ist die Grundsätzlichkeit der modernen Lebensverachtung. Weiterentwicklung der Moderne wie Kritik an ihrer aktuellen Verfaßtheit kann entsprechend nur bedeuten, »das Verhältnis umzukehren und zu zeigen, daß die Kultur, die Vernunft, die Kunst, die Ethik ihrerseits dem Leben dienen sollen«[76]. Hinausgehend beispielsweise über Thomas Manns Formel von der Lebensdienlichkeit der Kultur hinsichtlich eines vom Geist bestimmten Lebens assoziieren die Bemerkungen Ortegas allerdings einen Quasi-Biologismus, der lediglich durch den Hinweis auf »das System lebendiger Ideen, wie es einer jeden Zeit eigen ist«[77], abgeschwächt wird. An die Stelle des Dualismus von Kultur und Leben tritt die Verwurzelung der Kultur *im* Leben, aus der sich dann auch ihre gesellschaftliche Funktion ableitet. Kultur wäre der Ausfluß subjektiver Spontaneität, bleibende, objektivierende Äußerung des Lebensflusses, zugleich aber auch Orientierungsrahmen bei der Gestaltung des jeweils eigenen Lebens. Als Summe und Gesamtzusammenhang von Lebenserfahrung, als Kristallisa-

tion jener Ideen, »die den Grund bilden, auf den sich sein [sc. des Menschen] Dasein stützt«[78], nimmt sie gesellschaftliche Funktionen wahr und ist ein vergleichsweise letzter, unhintergehbarer Erfahrungshorizont der Moderne, dem alle partikularen Weltzugänge einbeschrieben werden. Jenseits von Natur und Religion, von Kunst und Staat, und sie doch wohl auch synthetisierend, ist die Kultur der Boden jener gemeinsamen Welt- und Lebensanschauung, die Leben *gemäß individueller Spontaneität* allererst lebbar macht.

Die Kultur, von der Ortega spricht, geht vitalistisch aus der reinen Unmittelbarkeit und Spontaneität hervor, um diese sodann, objektiv geworden, zu kanalisieren und zu leiten. Ortega, der eine fragwürdige Hierarchisierung der einzelnen Elemente im kulturellen Prozeß vermeiden möchte, seine Sympathien für die Unmittelbarkeiten des gelebten Lebens aber nicht verbergen kann, beruft sich unter anderem auch auf das Nietzsche-Wort, das in Kürze das Programm dieses vitalistischen Holismus sein könnte: »Was wir heute Kultur, Gesittung, Erziehung nennen, wird eines Tages vor dem unerbittlichen Richter Dionysos zu erscheinen haben.«[79]

An die Überlegungen Ortegas war nicht so sehr aus Aktualitätserwägungen heraus zu erinnern. Sie verbinden jedoch auf eine eingängige Weise all jene Momente miteinander, die den kulturphilosophischen Diskurs in unterschiedlicher Gewichtung bestimmen und bestimmt haben. Nach wie vor läßt sich dieser Diskurs als ein dreigliedriges Relationsgefüge ansprechen, in dem ein *übergeordneter Diskurs* sich mit einer *angewandten Kulturtheorie* und einer mehr oder weniger *konkreten Kulturkritik* verbindet, wobei das jeweils im Vordergrund stehende Interesse über den Stellenwert der drei relationalen Größen entscheidet. Die Idee einer *konkreten Totalität* wird dabei ebenfalls in unterschiedlicher Weise variiert. Im *übergeordneten Diskurs* gilt das Interesse primär einer philosophischen Prinzipienlehre[80], die, eine Stufe tiefer, als *angewandte Kulturtheorie* eine Epoche, eine Gesellschaft, eine bestimmte 'Kultur' zu erfassen sucht, und dies vorrangig über die Analyse

jener Gegebenheiten, die gemeinhin als 'kulturelle' angesprochen werden, man denke an die Kunst und Literatur [bis zu der Überschneidung mit der Ästhetik als philosophischer Disziplin], an Staat und Politik [das Gebiet der politischen Theorie und Rechtsphilosophie] oder an die Religion [die Ebene der Religionsphilosophie][81] und die Wertproblematik, die wiederum an ethische Fragestellungen denken läßt.

Angesichts solcher Problemfelder beschreibt die Kulturphilosophie, wie schon mehrfach betont, das Bemühen, jenseits der großen Systementwürfe und ihrer mehr oder weniger dezidiert metaphysischen Voraussetzungen, die mit dem ausgehenden 19. Jahrhundert zunehmende Parzellierung und Partialisierung der Philosophie zu überwinden. Dieses Bemühen bleibt selbstverständlich von spekulativen Interessen geleitet, die ihrerseits als Reaktion die Forderung nach einer Überwindung der Kulturphilosophie zugunsten erfahrungswissenschaftlicher Einzeluntersuchungen hervorgerufen haben. Beispiele hierfür sind die mit der Ethnologie eng verbundene *Kulturanthropologie* oder die aus wissenssoziologischen Forschungen hervorgegangene Soziologie ganz bestimmter Kulturen oder Kultursegmente.[82] Daneben stehen Ansätze, die, wie exemplarisch bei *P. Bourdieu*[83], ganzheitsorientierte Konzepte im Zeichen einer Theorie der Differenz zersetzen und auflösen. Zu erinnern ist ferner an die Formen einer krisenhaften Selbstwahrnehmung der Moderne, beispielsweise an den systemtheoretischen Ansatz *N. Luhmanns,* in dem die tradierten Topoi der Kulturphilosophie im Aufweis einer dreifachen Krise einfachhin untergehen, der Legitimationskrise, der Verselbständigungskrise und der ökologischen Krise. Als *angewandte Kulturphilosophie* darf man schließlich einen Großteil dessen verstehen, was gegenwärtig aus ideenpolitischen Interessen als 'Philosophie' produziert oder reproduziert wird, freilich ohne daß deutlich würde, was jeweils als Kultur bzw. als auf sie reagierende Philosophie verstanden und ausgewiesen wird.[84] Dergleichen Grauzonen begegnen aber auch dort, wo in systematisierender Absicht nach dem Status einer expliziten Kulturphilosophie selber gefragt wird.

Wie sehr dies von Anfang an eine Schwäche kulturphilosophischer Systematisierungsversuche ist, zeigt die »Kulturphilosophie« von *A. Dempf,* 1932 für das *Handbuch der Philosophie* verfaßt.[85] Über die aktuellen kulturphilosophischen Debatten und Kontroversen dieses Zeitraums erfährt man dort, mit Ausnahme einiger kritischer Anmerkungen zu *O. Spengler*, der gegenwärtig wohl keinen Platz mehr in einer Darstellung der Kulturphilosophie beanspruchen dürfte, wenig. Dempf bietet im wesentlichen eine Typologie der Kulturanschauungen, die er insgesamt auf die Geschichtsphilosophie der Aufklärung, besonders auf die *Fortschrittsidee*, zurückführt. Ihr Seitenstück sind die *»poetischen Kulturanschauungen«* [z.B. *Vico, Rousseau, Herder*]. Diese verzweigen sich im neunzehnten Jahrhundert zu staatsphilosophischen, soziologischen, geschichtstheologischen und staatstheoretischen Kulturanschauungen, die unterschiedliche Funktionen dessen bezeichnen, was bei Dempf »Dialektik des Kulturganzen« heißt. Sie erstrebt, gestützt auf die unterschiedlichen Felder der Geschichte, der Politik, der Psychologie und der Soziologie, die in Opposition zu den Naturwissenschaften gesehen werden, eine [kulturelle] Ganzheit, die Dempf als Indiz für die Rückkehr der im Gefolge der Expansion der exakten Wissenschaften verfemten Philosophie wertet.[86] Allerdings emanzipiert sie sich auch von dem, was seit dem neunzehnten Jahrhundert »Geisteswissenschaften« heißt. Von ihnen »hebt sich *das Gebiet der Kultur als die Region des Personalen* ab. Sie kann nun kurz nach ihren drei Hauptbestimmungen bezeichnet werden: sie ist das Gebiet des Geschichtlichen, der *einmaligen Entscheidungen.* Es gibt in ihr Spannung und Kampf, *Real-Dialektik, aber kein Gesetz.* Da aber Kultur nicht nur Originalität ist, ist sie auch das Reich des *Typischen.* Es gibt also in ihr *Solidarität und Autorität, aber keinen Determinismus.* [...] Das Kulturgebiet *ist* endlich in Verbindung mit absoluten *Normen* durch die freie Wirksamkeit der Normen auf die persönliche Kultur und die Einwirkung der persönlichen Kultur auf die positive Autorität. *Es gibt ethische Kulturkritik, aber keinen mechanischen Fortschritt.«*[87] Um angesichts dieser Vielfalt der Bestimmungen zu erfahren, was Kulturphilosophie

sei und worin sie sich von den Geisteswissenschaften wie von den vielen anderen 'Bindestrich-Philosophien' unterscheidet, bleibt der Leser auf das Kapitel über das »Kulturideal« verwiesen, in dem von einem »Ganzheitsbild der objektiv-subjektiven Kultur« [eine Invektive gegen Simmel?] die Rede ist; sie symbolisiert das Sich-selbst-bewußt-Werden einer Kultur, freilich soziologisch, anthropologisch und sogar 'völkisch'[88] vermittelt. Es ist in den Augen Dempfs ein Irrtum, die Kulturphilosophie für eine »absolutistische Zentraldisziplin« zu halten, »kann die kritische Kulturphilosophie [doch] bloß die konkrete Ständekonstellation empirisch beschreiben und als Rahmenwissenschaft das Formalprinzip der Realdialektik auch für die einzelnen Faktoren aus der sozialen Anthropologie gewinnen«.[89] Etwaige Ansprüche der Kulturphilosophie auf eine – modernitätsäquivalente – Stellung als Fundamentaldisziplin scheitern vor allem an der Religion, dem »wahrhaft Absoluten [...] der reinen persönlichen Geisteskultur«[90], im Verhältnis zu der die Kulturphilosophie als derjenige Modus der Präsenz der *theoria* nach dem Ende der Metaphysik zu den Illusionen »der Lebensmacht Wissenschaft« zu zählen ist, »daß sie absolute Lebensordnungen finden könne«[91].

Dempfs Ausführungen unterstreichen noch einmal *e contrario,* was auch die Quintessenz einer Vielzahl vergleichbarer Untersuchungen und Systematisierungsversuche darstellt, nämlich daß der übergeordnete kulturphilosophische Diskurs immer schon in einer angewandten Kulturtheorie verortet ist, daß sich also eine bestimmte Konstellation der Kultur vorgängig immer schon ergeben haben muß, um dann die reflexive Bezugnahme *auf sich selbst* als die gleichsam 'letzte Frucht' dieser Kultur *aus sich selbst* hervorzubringen. Die ursprüngliche Reflexivität verselbständigt sich nicht nur zu einer bewußten Gestaltung der allgemeinen Kulturtheorie, sie versucht in dem dreigliedrigen Relationsgefüge auch, sich diese entweder unterzuordnen oder sich ihr als immanente Reflexivität zu integrieren. Dabei entsteht, wie *A. Warburg* als erster gezeigt hat, zwangsläufig die Frage nach der *kulturellen Funktion,* die der aus der jeweiligen Kulturtheorie auf

dem Wege über die Verselbständigung entstandenen Reflexion zufällt. Warburg, der den Weg der Kulturentwicklung als Weg »von der mythisch-fürchtenden zur wissenschaftlich-errechnenden Orientierung des Menschen sich selbst und dem Kosmos gegenüber« bestimmte,[92] spricht von Ordnungsversuchen, die im letzten auf eine *Orientierung im Kulturkosmos* zielen. Bei allen Versuchen zu einer allgemeinen Kulturtheorie geht es um einen grundlegenden Willensakt, »um den Willen zur Orientierung. Es ist der Begriff der Orientierung, der die kulturelle Funktion der allgemeinen Kulturtheorie umfaßt. Die Kultur als eine lebendige Ganzheit, als Kosmos zu begreifen, heißt, sich in der Totalität der Kultur zu orientieren. Der reflektierende Aneignungsversuch des Kulturgutes – sei es einheimisch oder fremd, sei es direkt vom 'bewegten Leben' oder schon stark geprägt von der Reflexivität – vollzieht sich als Orientierung in der Kultur.«[93] Von diesen Voraussetzungen her wäre der Topos von der 'Orientierung' eine Art Bindeglied zwischen den divergierenden Wahrnehmungsweisen lebensweltlicher, wissenschaftlich-technischer und in einem weiten Sinne 'kultureller' Segmente einerseits und Einheitsgesichtspunkten andererseits, die sich, differenzwahrend, von reduktiven Einheits- und Ganzheitsphantasien abheben. Daß auch hier Probleme lauern, sei zumindest am Beispiel der immer wiederkehrenden Forderung nach einer *strukturellen Einheit der Kultur* angedeutet. E.H. Gombrich hat im Blick auf sie von der Gefahr eines »Hegelianismus ohne Metaphysik«[94] gesprochen, dem trotz aller Holismus- und Logozentrismuskritik bewußten oder auch unbewußten Gefühl, man könne den Magneten, der die Konfigurationen des Kraftfeldes erzeugt habe, nicht aus der Hand geben, Zeichen der Furcht, daß die vielen disparaten kleinen Teilchen vergangener Kulturen wie gegenwärtiger Weltsegmente sich sonst unbesehen in einen ungegliederten Haufen Staub verwandeln würden.[95]

Das dritte Glied in dem skizzierten Relationsgefüge ist die *Kulturkritik*, die Prinzipienlehre und Gegenwartsanalyse aufeinander bezieht. Sie potenziert auch beider Schwächen. Stärker noch als die angewandte Kulturphilosophie ist die Kul-

turkritik geneigt, Vorläufiges und sehr Subjektives zu verallgemeinern und so noch einmal die Abstraktheit der ausschließlich an systematischen Gesichtspunkten orientierten Kulturphilosophie zu wiederholen. Das Ergebnis ist eine Beliebigkeit in den Aussagen und Urteilen, deren Thesen und Postulate häufig nicht zufällig negativ konnotiert sind; ihre Leitthemen: Die moralische Entwicklung des Menschen hat mit seiner intellektuellen nicht Schritt gehalten [*S. Freud*]; der Kulturprozeß ist ein Verfallsprozeß; der Mensch ist außengeleitet, praktisch-nihilistisch, eindimensional [*H. Marcuse*], Opfer einer 'Kulturindustrie' [*Th. W. Adorno*], nur lebensfähig bei totaler Kontrolle [*B. F. Skinner*], auf Entlastungen verwiesen [*A. Gehlen*]. Die kulturphilosophisch motivierte Kulturkritik mündet in der Regel in eine 'negative' Anthropologie.[96] In ihrer prononciertesten Form wird sie schließlich zum Verdikt über die Kultur schlechthin.[97]

Die angeführten kulturkritischen Topoi sind Reflexe globaler Deutungen des Zivilisationsprozesses, die jeweils entweder metaphysisch, anthropologisch oder geschichtsphilosophisch konnotiert sind, wie am Beispiel der Definitionsversuche de Mans deutlich wurde. Erinnert sei auch an *O. Spenglers* Kulturmorphologie, die *A. Dempf* quasi-averroistisch nannte.[98]

Solche weiträumigen philosophischen Perspektiven sucht man, nach dem Ende philosophischer Systematik, bei jener Kulturkritik vergebens, deren philosophisches Ambiente sich in sogenannter 'Ideenpolitik' erschöpft, eine Charakterisierung, die ihre Genese dem Mißvergnügen des deutschen Konservativismus an einem marxistisch grundierten Ideologiebegriff[99] verdankt. Die 'Hintergrundmetaphysik' dieser Ideenpolitik ist ein selektiv rezipierter *Max Weber*, vor allem dessen These von dem Zusammenspiel von Wissenschaft und Kultur im Rahmen einer genuin okzidentalen Rationalität im Dienste der Herausbildung jener kapitalistischen Gesellschaft, die nunmehr vom Verfall bedroht sei. Wenn Webers These richtig ist, dann ist nicht nur eine bestimmte Ausprägung von Kultur in diesen Verfall involviert; dann kann auch ihre Verteidigung die Krise der kapitalistischen Gesellschaften wenden.[100]

Drei Ebenen werden als Indikatoren dieser Kulturkrise genannt: ein allgemeiner Wertewandel hin zu postmaterialistischen Orientierungen, die Debatte um den Narzißmus in der Psychoanalyse, ein Gesichtspunkt, der mit dem erstgenannten insofern zusammenhängt, als er auf fundamentale Veränderungen des zeitgenössischen Sozialcharakters hindeutet, und das am Horizont erscheinende Gespenst einer sogenannten »postmodernen«, im wesentlichen ästhetisch orientierten Kultur. Diese vermeintlichen Indikatoren des Verfalls werden aus der Kontrastperspektive zu der in die Strukturen der Gesellschaft eingelassenen formalen Rationalität beschrieben, wie sie M. Weber formuliert hatte. So »ergibt sich das eigentümliche Vexierbild einer gleichsam politisch herrenlos gewordenen Kultur zum einen und einer ihrer kulturellen Legitimität beraubten Gesellschaft zum anderen«[101]. Den vermeintlichen Gegenkulturen, die sich vor allem durch ihre Autonomisierung gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft auszeichnen – durch Emanzipation von politischen Loyalitäts- und religiös begründeten Moralitätserwartungen, durch die Entgrenzung des Werkbegriffs in der Kunst und durch die Verabschiedung arbeitszentrierter, auf Statuskonkurrenz sich gründender Gehorsamsbereitschaft –, wird eine irreversible, durch und durch bürgerlich konturierte Moderne als Gegenbild vorgehalten – in Kontinuität zu einem genuin deutschen antiliberalen Konservativismus. Ihr Schlüsselbegriff ist der eines »aufgeklärten Traditionalismus«, freilich technokratisch transformiert. Zu den bevorzugten Argumenten dieses Traditionalismus zählt die These *H. Lübbes* von der »Gegenwartsschrumpfung«[102], nach der die Vergangenheit der Gegenwart temporal immer näher rückt. Lübbes von ihm selbst vorgeschlagene »Strukturformel«[103] gibt diesem kulturkritischen Konservativismus das Leitthema vor. Den gleichen Tenor verrät die Wiedergeburt der Geisteswissenschaften aus dem Geiste des »Modernitätstraditionalismus«, wie sie *O. Marquard* verkündet. Es geht dabei eigentlich um nicht mehr als um ihre [Wieder-]Einsetzung im Sinne eines Motivgebers und Akzeptanzbefürworters einer von politisch-kulturellen

Zwecksetzungen befreiten technokratischen Modernisierung.[104] Die ergänzende These schließlich, dem Bestehenden sei die Priorität vor möglichen Veränderungen einzuräumen, die dem Veränderer jeweils die Beweislast aufbürdet[105], weist diesen Neokonservativismus als schlichtes Common-sense-Denken aus; man fühlt sich an die zwar unausgesprochene, aber ständig gegenwärtige Prämisse amerikanischer 'Kinsey-Reporte' erinnert, nach der das, was üblich ist, darüber bestimmen soll, was richtig ist. Auf der anderen Seite sind diese Neokonservativismen Vereinseitigungen, wenn nicht gar Neutralisierungen der französischen Postmoderne-Diskussionen, die gerade im deutschsprachigen Raum vielfach in der Weise der Trivialisierung rezipiert worden sind.[106] Der vordergründig kritische Gestus täuscht darüber nicht hinweg. Konsumistischer Hedonismus, strategische Einstellungen zur Gesellschaft und eine permanente Statusunzufriedenheit signalisieren nicht etwa das Ende der sogenannten »bürgerlichen Kultur«, sondern ihren massenhaften Triumph.[107] Auch das vermeintlich Apolitische solcher Adaptionen der Postmoderne wird durch das unverhüllt Ideenpolitische der vorgetragenen Argumente Lügen gestraft. Sie folgen – entgegen dem behaupteten, lediglich funktional gewichteten Traditionalismus – dem Weg der Kultur auf das Feld der Politik.[108] Die Differenzen zur postmodernen Kritik an der Kultur, wie sie unter anderem von *J. Baudrillard* formuliert wird, sind total.

Baudrillard geht von der Erschöpfung der Ressourcen der Moderne aus, unterstrichen durch Begriffe wie »Orgie« und »Delirium«. Die postmoderne Kultur ist exakt der »Zustand nach der Orgie«[109]. »Orgie« meint den explosiven Augenblick in der Moderne, in dem alle bisherigen Befreiungsstrategien kulminieren [die politische und sexuelle Befreiung, die Entfesselung der Produktivkräfte, die Befreiung der Frau, des Kindes, der Triebkräfte, der Kunst]. *Das Spiel ist gespielt.* Gegen *Neil Postman* und seinen liberalen Konservativismus stellt Baudrillard die These, wir könnten uns nicht einmal mehr zu Tode amüsieren, sondern nur noch so tun.

Ausgehend von den skizzierten ideenpolitischen Topoi und ihrer jeweils unterschiedlichen Stellung zum *»Projekt der Moderne«* ist, wie *W. Kersting*[110] gezeigt hat, leicht eine Typologie und Kritik gegenwärtiger Kulturtheorien möglich. Kersting unterscheidet vier Typen, den *Modernitätstraditionalisten,* den *Prämodernisten,* den *Modernisten* und den *Postmodernisten.* Beispiel des ersten Typus ist für Kersting *O. Marquard,* Repräsentant eines in der Tradition der Ritter-Schule stehenden Alltagsaristotelismus, dessen Kulturtraditionalismus seine Motivationen aus den Irritationen des Jahres 1968 bezieht. Seine Skepsis gegenüber eruptiven Emanzipations- und Aufklärungsbewegungen verbindet sich mit dem Bemühen um eine aktive Besetzung und Rückeroberung des Kulturbewußtseins. Der Prämodernist geht vom endgültigen Erweis der Illegitimität der Neuzeit, gegen die eine überweltliche, in der Schöpfungsordnung sich manifestierende Wesenswirklichkeit ins Feld geführt wird, aus; sie reaktualisiert substantialistisch und antifunktional vor allem christliche [insbesondere katholische] Traditionsbestände im Sinne einer zeitlos religiös-abendländischen Kultur. Im Gegensatz dazu hält der *Modernist* vernunftoptimistisch am Emanzipationsprogramm der bürgerlichen Aufklärung fest, die er in Richtung einer gesellschaftlichen Modernisierung der technischen Zivilisation weiterzuentwickeln entschlossen ist. An die Stelle des obsolet gewordenen Kulturbegriffs tritt die Imagination einer zu sich selbst gekommenen Zivilisation, als deren Kennzeichen unter anderem eine demokratisierte und politisierte Gesellschaft und eine aufgeklärte, das heißt mündige und kritische Öffentlichkeit angeführt werden. Bei den *Postmodernisten* unterscheidet Kersting zwischen einem intellektuell verantwortungslosen Postmodernismus als einer literarischen Scharlatanerie und einem selbstkritischen Bewußtsein von der Moderne, in der das kritische und emanzipatorische Moment der Aufklärungskultur sich mit der kulturellen Gestalt eines lebensformgebundenen Pluralismus verbündet und die Absolutheitsorientierungen einer reduzierten Moderne als Unfreiheit, Entindividualisierung und Terror entlarvt. Gleichwohl

wird Subjektivität damit nicht verabschiedet. So spricht die Postmoderne beispielsweise von einem »fraktalen Subjekt«, das in eine Vielzahl von gleichartigen Egos zerfällt, die sich auf einer gleichsam embryonalen Ebene vermehren und durch fortdauernde Teilung ihre Umgebung besetzen.[111]

Der zuletzt angesprochene Zustand ist genau der, den *J. Baudrillard* als jenen der »delirierenden Simulationsvernunft« bezeichnet. In solchen und ähnlichen Beschreibungen erinnert die Diagnose der Postmoderne auf weiten Strecken an die bekannten, in der Zeit unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg formulierten Thesen von einer *post-histoire*[112], die, wie heute Fukuyama[113] angesichts des Zusammenbruchs der real existierenden Sozialismen, das Ende der Geschichte herbeigekommen glaubten. Jenseits offener Horizonte und möglicher Innovationen scheint als einziges Problem noch dasjenige der Versorgung wachsender Menschenmassen zu bleiben; es wird entweder für unlösbar gehalten, ästhetizistisch heruntergespielt oder, wie in Fukuyamas Neo-Hegelianismus, als mit dem Sieg der westlichen Demokratien immer schon gelöst betrachtet. Dieser Optimismus, der die Differenz glorifiziert und vor allem die deutschsprachige Postmoderne-Rezeption auszeichnet, ist für Baudrillard gerade Anlaß zu zeigen, daß die Steigerung des Vielfältigen ins Unendliche den eben darin wachsenden Spielraum der Möglichkeiten minimalisiert und egalisiert. Die Differenzen neutralisieren sich und werden im Modus der Indifferenz kongruent. Die Totalisierung medialer Information schließlich läßt die klassischen Konstrukte des Realen unerkennbar werden. Sie verschwinden in der Differenz, während das Reale im *Simulacrum* untergeht.[114]

Baudrillards Beschreibung entwickelt eine fundamentale Kritik an der Hyperrealität der Informationsgesellschaft der Gegenwart, der er mit so provokativen Thesen wie 'Der Golfkrieg fand nicht statt' und »Das Jahr 2000 findet nicht statt«[115] Plastizität verleiht. Hinter dieser Hyperrealität läßt sich kein verantwortliches Subjekt erkennen; die Subjektivität ist in den Zustand der »Hypertelie« eingetaucht, ein gleichsam zeitloses Ende inmitten der Zeit. In diesem Zustand, in dem nichts mehr

gewollt werden kann, weil bereits alles erreicht ist, bleibt einzig die *Simulation*[116], deren 'Realitätsverlust' den Subjektverlust weiterspinnt, den in den siebziger Jahren *M. Foucault* zum Anlaß nahm, 'den Menschen' aus dem Diskurs zu verabschieden.[117] Anhand ausgedehnter Untersuchungen zur Verfaßtheit des Wissens vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart diagnostiziert Foucault zwei tiefgehende Brüche: eine Veränderung in der Typologie des Wissens und eine neue Situation in der Generierung von Wissen; die jeweils neue *episteme*-Form kann nicht mehr, wie bis dahin, aus der vorangegangenen abgeleitet werden. Es herrscht Diskontinuität. Für die neue Wissensform selbst gilt, daß sich die Aufgabe des Wissens/der Wissenschaften, Ordnungsstrukturen zu etablieren und zu begründen, nicht mehr an ein bestimmtes Subjekt binden läßt. Nicht ein benennbares Subjekt ist für die 'Ordnung der Dinge' verantwortlich oder konstituiert sie, sondern es ist die Ordnung selbst, die sich in autonomer Selbstreflexion an die Stelle dessen setzt, was die klassische Metaphysik als Subjekt bezeichnet hatte.[118] Die Wissenschaften spiegeln in autonomer Verfaßtheit die Bedrohung der Subjektivität in einer uniform und totalitär gewordenen Welt wider, wobei es der jeweiligen Lesart bzw. Interpretation überlassen bleibt, diese Spiegelung als bloßen Reflex [»Reflexion«] oder als Sanktionierung des Faktischen zu buchstabieren. Foucault selbst hat sich, wie bekannt, für die Wiederaufnahme kultureller Anschauungsweisen aus der Antike ausgesprochen. Seine Hinwendung zu einem präsubjektiven Kosmos- und Ordnungsdenken, die aus dieser *Verabschiedung des Subjekts* resultiert, wird wiederum durch das Postulat der »Sorge um sich selbst« konterkariert, wobei unklar bleibt, in welchen personalen oder apersonalen, objektiven oder eher aperçuhaften Strukturen [als potenzierter und zugleich inversiver 'Poststrukturalimus'] sich diese Sorge fassen läßt. Vergleichbares gilt von *J. F. Lyotards* Verabschiedung des traditionellen Begriffes der *Bildung*.

Lyotard entwickelt seine Thesen auf dem Hintergrund des Kriteriums des ungehemmten Funktionierens von Ökonomie, Politik und Kultur, wobei eine entscheidende Voraussetzung

dieses Funktionierens die Unerheblichkeit sogenannter Wertkriterien, externer Maßstäbe also, darstellt. Der Konsens über Werte und Legitimationen wird abgelöst durch den »lokalen«, d.h. situativen Charakter der Diskurse, die im wesentlichen das Postulat des reibungslosen Funktionierens repetiert. Das Wissen nimmt zwangsläufig 'Warencharakter' an. Dieser wiederum verstärkt die schon in den Bewegungen der »Kulturindustrie« [Th. W. Adorno] deutlich gewordene Ablösung des »alten Prinzips«, nach dem der »Wissenserwerb unauflösbar mit *Bildung* [dt. im franz. Original] des Geistes[119] und selbst der Person verbunden ist«[120]. Für Lyotard ist dies exakt ein Indiz dafür, daß die »großen Erzählungen« (beispielsweise die Emanzipations*geschichten* der Aufklärung und des Sozialismus) gescheitert sind. Diese Erzählungen hatten mit ihren Erlösungsversprechen die Moderne legitimiert. Auch die »Bildung« behauptete, vor allem in Deutschland, den Status einer solchen »großen Erzählung«. Mit ihrem Zerfall zerfallen die Wissenschaften in einzelne Sprachspiele; die Philosophie verliert wie alle Emanzipationserzählungen ihren präskriptiven Charakter. Da sie alle subjektzentriert waren, verliert mit ihrem Zerfall auch das Subjekt seinen gesellschaftlichen Ort. In dem Maße schließlich, in dem der Name des Einzelnen zur bloß noch abrufbaren Adresse wird, wird »Kultur« zum Synonym nationaler Identifikation, während die neuen Technologien schließlich »das, was Kultur genannt wird, in Industrie [...] transformieren«[121].

Lyotard trifft sich hier mit den fast ein halbes Jahrhundert älteren Analysen Adornos. Hier wie dort ist der Bildungsbegriff »Maß des neuen Schlechten«[122]. Während jedoch Adorno noch vorschlagen konnte, »an Bildung festzuhalten, nachdem die Gesellschaft ihr die Basis entzog«, und ihr Überleben der »kritischen Selbstreflexion auf die Halbbildung« zutraut, »zu der sie notwendig wurde«[123] – »denn Bildung ist nichts anderes als Kultur nach der Seite ihrer subjektiven Zueignung«[124] –, fordert Lyotard den gänzlichen Verzicht auf den Begriff der Bildung [und damit natürlich auf eine ganz bestimmte Gestalt, in der Kultur einmal präsent war]. Das Subjekt muß

seinen Ort neu finden und verteidigen, ohne unreflektiert und selbstverständlich auf das überkommene Instrumentarium zurückzugreifen. Der Rolle des Subjekts scheint die des Philosophen nahe zu sein, wie ihn Lyotard mit Kant in den Blick nimmt, »eines stets wachen Kriegers, der seine Lanze kreuzt, mit den Händlern des transzendenten Scheins«[125].

Aufs Ganze der kulturphilosophischen Betrachtungsweise bezogen, spricht aus solchen Verabschiedungen das Zur-Ruhe-Kommen einer Bewegung, die aus dem Ungenügen an der transzendentalphilosophisch gefaßten Subjektivität die Wendung zur Kulturproblematik vollzog. Es war ja die späte Transzendentalphilosophie des Neukantianismus, die den Schritt zu einer *Kulturphilosophie* in streng normativem Sinne wagte.

3. Kulturphilosophie als reformulierte Transzendentalphilosophie

Auf die epochalen Umbrüche im Diskurs des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts, die sich mit Namen wie F. Nietzsche[126], J. Burckhardt, aber auch F. Overbeck und zeitlich früher bereits A.Schopenhauer[127] verbinden, hat die akademische Philosophie eher spät reagiert. Daß diese Reaktionen im gegenwärtigen Diskurs bestenfalls noch als historische Reminiszenzen präsent sind, unterstreicht noch einmal ihre Folgenlosigkeit.[128] Nicht zuletzt die Abstraktheit der transzendentalphilosophischen, im Grunde ahistorischen Geltungsproblematik zwang zu einer Reformulierung des Kantischen Ansatzes in Richtung einer Neubestimmung der Philosophie als kritischer Wissenschaft sogenannter »allgemeingültiger Werte«. Sie verharrte jedoch, wie vor allem die Überlegungen *W. Windelbands* und *H. Rickerts* zeigen, im Bannkreis der erkenntnistheoretischen Fokussierung der Philosophie, wie sie Kant in seiner »Kritik der reinen Vernunft« inauguriert hatte.

Die Grundwissenschaften solch allgemeiner Wertelehre sind die Logik, Ethik und Ästhetik, ihrerseits fundiert durch die Geltung des sogenannten »Normalbewußtseins«, eines Systems

von Normen, deren allgemeine Gültigkeit die Bedingung der Möglichkeit allgemeingültiger Beurteilungen ist. Der unaufgebbare Totalitätsanspruch der Philosophie, die *»Stellungnahme zum Ganzen«,* ist entsprechend zu differenzieren. Die Sphäre der Naturwissenschaften, im Kantischen Paradigma die Wissenschaften im strikten Sinne, bleiben hinsichtlich ihres Geltungsanspruches unangetastet. Als *nomothetische* Wissenschaften ist ihre Fragestellung jene allgemeiner Gesetzmäßigkeiten. Die neu ausdifferenzierten *ideographischen* Wissenschaften wenden sich als sogenannte »Kulturwissenschaften« den besonderen geschichtlichen Tatsachen zu. Sie hatte der philosophische Diskurs bislang als nicht oder nur in einem eingeschränkten Sinne theoriefähig ausgegrenzt. Über Kant hinausgehend und in gewisser Weise an Hegel orientiert zeigt sich beispielsweise W. Windelband von der Abhängigkeit der Philosophie von den Zeitumständen, d.h. von den Einflüssen des gesamten *Kultursystems* überzeugt; diese Überzeugung reicht bis zu dem Anspruch, die Philosophie müsse nicht nur, sondern *könne* auch theoretisch postulieren, was die Zeitumstände jeweils in Politik, Gesellschaft und Lebenswelt praktisch zu realisieren suchten, nämlich eine eigene, zeitabhängige Kultur, die Totalität des Geistes in einem bestimmten Stadium der geschichtlichen Entwicklung.

Die Totalität des Geistes, die Windelband behauptet, ist *kantisch,* weil in ihr die höchsten Normen des nach Wahrheit trachtenden Denkens zum Bewußtsein kommen, denen sich alles besondere Urteilen unterordnen muß. In diesen fundamentalen Prämissen Kants erfährt die Philosophie eine von der klassischen griechischen Ontologie und Metaphysik durchaus verschiedene Neubestimmung: die Geltungssphäre ist nichts Jenseitiges mehr, sondern findet sich in einem 'Diesseits' wieder, das es erlaubt, alle Urteile auf ihren Rechtsgrund hin zu prüfen. An der Erkenntnis orientiert, lassen sich auch alle übrigen, beispielsweise auf die Kulturarbeit bezogenen Urteile ihrerseits auf Regeln beziehen, so daß sich die kritische Methode auf das Ganze des geistigen Lebens erstreckt. In diesem erweiterten und reformulierten Kantianismus glaubt Windelband

eine »Kulturphilosophie größten Stils«[129] erkennen zu dürfen, welche die Ergebnisse der konkreten Kulturarbeit dadurch objektiv zu begründen sucht, daß sie ihre Prämissen und Axiome aufnimmt und entsprechend ihren sachlichen Voraussetzungen systematisiert. Die *Kulturphilosophie* vollzieht sich darin, »nach der Aufdeckung der allgemeinen Voraussetzungen der Vernunfttätigkeiten, auf denen alles, was wir Kultur nennen, schließlich beruht, mit sachlicher Analyse festzustellen, was davon durch die spezifisch menschlichen, im weitesten Sinne empirischen Bedingungen bestimmt ist, und so den Rest herauszupräparieren, der in allgemeinen und übergreifenden Vernunftnotwendigkeiten begründet ist«[130]. Im Reich der Werte ist die Grundlage und der Inbegriff des geistigen Lebens zu suchen. Diese Suche verweist auf das Feld der Geschichte, in der Windelband mit Kant das Auf und Ab der Bemühungen des menschlichen Geistes zu sehen glaubt, die jeweils unabdingbaren Normen und Werte begrifflich zu fassen und bewußtzumachen, unter anderem im Blick auf eine immer vollkommenere »Weltanschauung des Geistes«, in deren Licht sich dieses Auf und Ab als Entwicklungsgeschichte der menschlichen Kultur herausstellt. Sie wiederum ist *Vernunftbesitz, Besinnung auf das Normalbewußtsein und kritische Beurteilung* auf dem Hintergrund allgemeingültiger Weltbestimmungen. »Der historische Prozeß läßt sich daher unter dem Gesichtspunkte betrachten, daß in ihm allmählich mitten in der Arbeit an den einzelnen Problemen, in dem Wechsel seiner Interessen, in der Verschiebung seiner einzelnen Fäden das Bewußtsein der Normen zum Durchbruch gekommen ist, daß er in seiner fortschreitenden Bewegung ein immer tieferes und umfassenderes Ergreifen des Normalbewußtseins darstellt.«[131]

Durch ihre Geschichte hindurch war es die Aufgabe der *Philosophie,* solche Werte und Normen zum Bewußtsein zu bringen; sie ist insofern die wissenschaftliche Selbsterkenntnis eines bestimmten Zeitalters.[132] Windelband gibt der Philosophie damit ein Selbstverständnis, das – über Kant hinausgehend – zwischen dem Diktum Hegels von der Philosophie als ihrer »Zeit in Gedanken erfaßt« und der Auffassung von

der Kulturphilosophie als Zeitdiagnostik schwankt. Fraglich bleibt freilich der Wissenschaftsanspruch, auf dem Windelband beharrt und der normative Ansprüche in das Mit- und Nebeneinander der Kulturen hineinträgt. Aber selbst dann, wenn man von solchen Engführungen absähe, bliebe ein einseitiger Intellektualismus, der »Normalbewußtsein« und Kultur in eins setzt. Kultur ist für Windelband das Kondensat aller Vernunfttätigkeit der Menschheit und als Inbegriff der geistigen, ideellen Realität zugleich der *Sinn* aller Geschichte. Die konkreten Widerfahrnisse und Ereignisabläufe, aus denen die Geschichte besteht, werden in so verstandener Kulturphilosophie in eine begriffliche Sphäre gerückt, die auf ein überindividuelles Reich des Geltens verweist, wobei die Allgemeingültigkeit für das Denken, Wollen und Fühlen als *Zweck* gesetzt wird.

Für *H. Rickert,* der Windelband aufnimmt und systematisch weiterführt, setzt die Frage nach dem Stellenwert der Kultur im Verhältnis zur Natur ebenfalls eine Transformation des Kritizismus voraus, die bis in die unausweichliche Reformulierung des *Wertbegriffs* weitergetrieben wird. Nach Rickert läßt sich das kulturphilosophische Problem überhaupt nur in Beziehung zum Wertproblem darstellen und logisch begrifflich fassen. Hinausgehend über lediglich methodologische Erwägungen zielt die Argumentation Rickerts auf wertphilosophische Spekulationen, von denen sich, ohne dies hier im einzelnen ausführen zu können, sagen läßt, daß alle um das Problem der transzendenten, nicht bloß transzendentalen Geltung der Werte kreisen[133], wie es Rickert selbst anspricht: »So führt uns also die Frage nach der *Objektivität* der Geschichte, der Begriff der *Universalgeschichte* und der Begriff eines Systems der empirischen *Kulturwissenschaften* über das empirisch Gegebene der faktischen Wertungen *hinaus,* und wir müssen in der Tat, wenn auch nicht die Existenz einer definitiv bereits erreichten Kenntnis von dem, was als Wert gilt, so doch die Geltung objektiver Werte und die Möglichkeit voraussetzen, daß wir uns ihrer Kenntnis wenigstens immer mehr *annähern* können. Ein prinzipieller *Fortschritt* in den Kulturwissenschaften mit

Rücksicht auf ihre *Objektivität,* ihre *Universalität* und ihren *systematischen Zusammenhang* ist von dem Fortschritt in der Herausbildung eines objektiven und systematisch gegliederten *Begriffes* der *Kultur,* und das heißt von der Annäherung an ein Wertbewußtsein abhängig, dem ein *System* gültiger Werte zugrunde liegt.

Kurz, die Einheit und Objektivität der Kulturwissenschaft ist bedingt von der Einheit und Objektivität unseres Kulturbegriffes und diese wiederum von der Einheit und *Objektivität der Werte,* die wir werten.«[134]

In diesem Programm begegnet, über Windelband hinaus, mehr als der Versuch einer Inversion der kopernikanischen Wende Kants, beispielsweise in dem Sinne, daß nunmehr gefragt würde, wie die Stellung des Menschen in der Natur und in der Geschichte betrachtet werden müsse, damit 'Kultur möglich sei'. Der wechselseitige Verweis von Transzendentalphilosophie und Naturwissenschaften [d. h. der Primat der Erkenntnistheorie] verweist seinerseits auf Voraussetzungen, die vor allem angesichts der naturwissenschaftlichen Welt bewußt werden. Gerade die Naturwissenschaften setzen eine Wertsphäre voraus, die sich in dem Anderen im Verhältnis zur Natur, in der *Geschichte,* offenbart. »Kulturphilosophie« ist mit dem Verweis auf diese Ebene immer schon deshalb angesagt, sofern es um die Begründungen] der in der Geschichte entwikkelten Werte und 'letzten Haltungen' geht. *Die Kulturphilosophie* ist nichts anderes als die unter ausschließlich transzendental-philosophischen Gesichtspunkten reformulierte *Sinnproblematik.* Dieser 'Sinn' kann, wie dann *Max Weber* zeigen wird, kein subjektives Meinen noch individuelle Wertung sein, sondern muß die *Verstehens*-Leistung eines Vorgegebenen unter den Anforderungen eines bestimmten Rationalitätsbegriffs enthalten. Bei Rickert selbst treiben diese Reformulierungsversuche auf ein Verständnis von *Kultur* hin, nach dem Kultur der Inbegriff jener Wirklichkeit meint, die, auf Werte bezogen, ihren Niederschlag in individuellen Begriffen findet. Die ursprüngliche Frage nach dem Sinn der Welt stellt sich nunmehr als Frage nach dem Sinn des historischen Universums:

»Wer *Kulturwissenschaft* treiben *will* im höchsten Sinne des Wortes, so daß er die Auswahl des Wesentlichen als schlechthin *gültig* zu rechtfertigen unternimmt, wird auf die Notwendigkeit geführt, sich auf seine leitenden Kulturwerte zu besinnen und ihre Geltung zu *begründen*. Das Arbeiten mit unbegründeten Wertsetzungen würde in der Tat der Wissenschaft widersprechen. So gibt es schließlich, d. h. zwar nicht vom spezialwissenschaftlichen, wohl aber vom *universalhistorischen* Standpunkt aus, von dem alle historischen Einzeldarstellungen sich zu dem einheitlichen Ganzen einer Gesamtgeschichte aller Kulturentwicklung zusammenfassen müssen, keine Geschichtswissenschaft ohne *Geschichtsphilosophie*.,«[135]

Weiter heißt es: »Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle.«[136]

Man darf die Diastase von Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie auch als Ausdruck einer Kapitulation vor der Forderung werten, Wissenschaft und Wirklichkeit in eine Verhältnisbestimmung zu zwingen. Die Wissenschaften, auch die historischen, bilden die Wirklichkeit nicht ab, etwa in der Weise, als würde in solcher Abbildung die Wirklichkeit Objekt der Erkenntnis. Wissenschaftlichkeit vollzieht sich dort, wo über die *Regeln der Begriffe* befunden wird, von denen aus sich jene Urteile bilden und Beziehungen knüpfen lassen, die die 'Wirklichkeit' strukturieren und die Raster bereitstellen, an denen die einzelwissenschaftliche Forschung sich ausrichtet.

Lassen sich die aus dieser Aufgabenumschreibung resultierenden Schwierigkeiten schon im Blick auf die »Naturwissenschaften« konstatieren, so erst recht hinsichtlich des anspruchsvollen geschichtswissenschaftlichen Programms, ein individuell Gegebenes in seiner Besonderheit anschaulich zu machen und mit dem Index eines Allgemeinen zu versehen, der sich wiederum aus dem zwingenden Urteil und den diesem zugrundeliegenden Begriff und seinen Regeln ergibt. Gerade diese Verbindung leistet keine in irgendwelchen 'Wirklichkeiten' fundierte 'Wissenschaft'. Rickert weist diese Aufgabe

einem Vorgängigen zu, dem *philosophischen Zugriff,* der sich in der Relation von Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie ausspricht. »So gibt es schließlich [...] vom *universalhistorischen* Standpunkt aus, von dem alle historischen Einzeldarstellungen sich zu dem einheitlichen Ganzen einer Gesamtgeschichte aller Kulturentwicklung zusammenfassen lassen müssen, keine Geschichtswissenschaft ohne *Geschichtsphilosophie.«*[137]

Dazu kann Rickert dann anmerkend[138] schreiben, er habe »ausführlich zu zeigen versucht, wie die formale Struktur der historischen Methode mit den materialen Besonderheiten des Kulturlebens notwendig zusammenhängt [...] *Geschichtsmetaphysik* braucht zeitlich reales Sein [...] Bleiben wir nicht gerade ohne Reflexion auf die *Werte* des Kulturlebens und seinen inhaltlich erfüllten, individuellen Sinn, den wir verstehen, im 'Formalen' stecken?« Die Überwindung dieses 'Formalismus' – aus ihm spricht unüberhörbar die fortdauernde Präsenz eines Kritizismus und Transzendentalismus, dem die Geschichte noch nicht zum Problem geworden ist – wird als Leistung dem zugemutet, was Rickert »eine *universale* Betrachtung in der Philosophie (als) eine auch *theoretisch* notwendige Forderung«[139] nennt. Aufgabenstellung wie -lösung vereint der *Kulturbegriff*[140], der in sich das Ganze von Natur und Geschichte auf eine logische Sphäre gründet.

Dies bedeutet zunächst, daß zwischen dem Individuell-Einmaligen und dem historischen *Begriff* eine *Wert*beziehung herzustellen ist, und zwar so, daß das Individuelle auf Prinzipien zurückgeführt wird, deren Inbegriff dieser Kulturbegriff ist. Umgekehrt bedeutet das aber auch, daß *Kultur* das Synonym jener Prinzipien darstellt, die unter dem seinerseits kulturimmanenten Wissenschaftspostulat zwischen Allgemeinem und Besonderem vermitteln. Angesichts der Forderung solcher Vermittlung konstituieren sich nach Rickert die Prinzipien zugleich als Werte; sie beanspruchen nicht empirische Wirklichkeit, sondern *Geltung* in bezug auf diese Wirklichkeit. Es ist die Aufgabe der [*Kultur*-] Philosophie, die objektive Geltung dieser Werte, über ihre faktische Anerkennung hinaus, unter

Beweis zu stellen. Die bloße Kulturbetrachtung (der Kulturwissenschaften) wird zur *Kulturphilosophie* unter der Bedingung, daß sie sich mit einer objektiven Begründung in Verbindung bringen läßt. Zwar kann das System faktischer Werte, nach dem etwa die Kulturwissenschaften arbeiten, faktische Allgemeingültigkeit beanspruchen; die philosophische Betrachtung dagegen muß um *objektive* Werte, jenseits der Entwicklung und konkreten Geltung dieses Wertgefüges, zentriert sein. Diesen Zusammenhang hat Rickert im Auge, wenn er den mißverständlichen Titel »Geschichtsmetaphysik« einführt. Die *Kulturphilosophie ist Geschichtsmetaphysik,* nicht im Sinne der aristotelischen *protephilosophia,* sondern in dem eines objektiven Maßstabs der Wirklichkeit als des *logischen Apriori* jener Werte, die selber der Sphäre der Wirklichkeit nicht mehr angehören. »Eine wissenschaftliche Wahrheit muß zu dem, was theoretisch *gilt,* auch *ohne* daß es *gewußt* wird, ein bestimmtes Verhältnis haben, d. h. ihm mehr oder weniger nahe stehen. Ohne diese Voraussetzung hat es keinen Sinn mehr, von Wahrheit zu reden. Sieht man nun grundsätzlich von der Geltung der Kulturwerte ab, welche die historische Darstellung leiten, so kommt als *wahr* in der Geschichte *nur* noch das rein *Tatsächliche* in Betracht. Alle historischen *Begriffe* dagegen gelten dann nur eine bestimmte *Zeit,* und das heißt, sie gelten als Wahrheiten überhaupt nicht, denn sie haben zu dem, was *absolut* oder zeitlos gilt, kein bestimmtes Verhältnis.«[141]

Die Problematik sogenannter 'wissenschaftlicher Wahrheit' treibt über eine positivistisch verstandene Wissenschaft hinaus auf eine Metaebene hin, einen letzten Erkenntniswert, auf den alle Urteile in der Weise bezogen sind, daß sie nichts Reales mehr, sondern ein Sollen intendieren, transsubjektiv, transempirisch, ja transzendent[142], einen *absoluten Wert,* an dem sich Natur- wie Kulturwissenschaften nicht nur orientieren, sondern von dem sie auch ihren Status als *Wissenschaften* herleiten.

Umgekehrt muß nun aber auch der methodologische Charakter des absoluten Wertes, unabhängig von allen konkreten Inhalten, erneut auf die Wirklichkeit bezogen und mit ihr

verknüpft werden, gerade angesichts des Vorbehalts, daß die Verschiedenartigkeit der Geltungs- und der Seinssphäre jedwede Verknüpfung zu verbieten scheint. Rickert will die Schwierigkeiten, die sich damit auftun, durch die Einführung des Begriffs des »immanenten Sinnes«[143] überwinden, die Umschreibung für eine logische Evidenz, deren Ort eine Art überindividuelles Subjekt darstellt. In ihm verbinden sich Wert und Wirklichkeit zu dem, was Rickert sehr mißverständlich das »dritte Reich«[144] nennt, eine Geschichtsmetaphysik, die zugleich Wissenschaft ist. Eine nähere Prüfung würde zeigen, daß sie in erster Linie Wissenschaftslehre und nicht Weltanschauung oder Wertekanon [der *metaphysische* Aspekt] ist.

Das Ungenügen dieser Wissenschaftslehre, ihr Formalismus, war für *Max Weber* Anlaß, die Kulturproblematik seinerseits in einer »Wissenschaftslehre« zu situieren, deren Leitbegriffe die des »Verstehens« und des »Idealtypus« sind. Die Kulturphilosophie streift ihren metaphysischen Schwundstufencharakter ab. Sie schwankt auch nicht mehr zwischen abstrakten Werten/transempirischem Sollen und konkreter Wirklichkeit. Die kulturphilosophische Ausgangsfrage nach dem *Sinn* der Geschichte erscheint nunmehr modifiziert als die Frage nach den Voraussetzungen ihrer möglichst umfassenden Rekonstruktion nach Rationalitätskriterien und einem Sinn-Verstehen, dessen handlungstheoretische Konsequenzen Kulturphilosophie, Sozialwissenschaften und Praktische Philosophie symbiotisch zusammenbinden.

Biographisch und wissenschaftshistorisch sind die programmatischen Arbeiten Max Webers[14S] über Status, Methoden und Funktion der Kulturwissenschaften 'Nebenprodukte', entstanden in den Jahren bis 1920 und formuliert im Kontext des sogenannten »Werturteilsstreits«. Webers Stellungnahmen innerhalb dieser Kontroverse hatten wesentlichen Anteil an der Herausbildung der Soziologie als eigenständiger Wissenschaft. Daß sich die Überlegungen Webers zu kulturwissenschaftlichen Problemen im engeren Sinne nicht nur davon abheben, sondern gerade heute eine weit über die sozialwissenschaftlichen Interessen herausragende Bedeutung gewonnen haben,

hängt damit zusammen, daß Weber die kulturwissenschaftliche Problematik in einer Weise faßte, die endgültig aus den Suggestionen transzendentalphilosophisch-kryptometaphysischer Objektivitätsfixiertheit herausführte [vgl. die Kritik an H. Rikkert], ohne doch, wie im zeitgleichen Irrationalismus, auf die begriffliche Arbeit, d. h. auf den wissenschaftlichen Anspruch zu verzichten. Die Kulturwissenschaften sind nicht nur zu einfühlendem Verstehen, sondern auch zu kausaler Erklärung fähig. »Kultur« als Reflex menschlichen Verhaltens unterliegt Regelmäßigkeiten und Gesetzlichkeiten, die durchaus Mittel, wenn auch nicht Ziele, der jeweiligen Erklärung darstellen. Dieser Wissenschaftsanspruch, nur in seinem inneren Zusammenhang mit der Herausbildung der soziologischen Methode zu verstehen, hinderte Weber zeitlebens daran, einer Reduktion der Kulturwissenschaften auf die ausschließlich hermeneutisch verfahrenden Geisteswissenschaften, wie sie *W. Dilthey* forderte, zuzustimmen. Gegen das mehr intuitive 'Verstehen' geisteswissenschaftlicher Hermeneutik und seinen Primat des unauflöslich Individuellen betonte Weber die Möglichkeit und Notwendigkeit der Objektivität in den Kulturwissenschaften, gerade weil er gleichzeitig gegen Rickert und Schmoller ins Feld führte, daß »die Schaffung eines praktischen Generalnenners für unsere Probleme in Gestalt allgemein gültiger letzter Ideale [...] sicherlich weder ihre Aufgabe noch überhaupt die irgendeiner Erfahrungswissenschaft sein« kann; »sie wäre als solche nicht etwa nur praktisch unlösbar, sondern in sich widersinnig«[146]. Gegen solche Geltungsansprüche, wie sie Rikkert in der Sphäre seines »dritten Reiches« verortete, setzt Weber auf präzise und genau definierte Begriffe, Idealtypen und Modelle, und zwar in dem Bewußtsein, daß »je 'allgemeiner' das Problem ist [...] d. h. aber hier: je weittragender seine Kultur*bedeutung,* desto weniger es einer eindeutigen Beantwortung aus dem Material des Erfahrungswissens heraus zugänglich [ist], desto mehr spielen die letzten höchst persönlichen Axiome des Glaubens und der Wertideen hinein [...] und daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die Ande-

ren ebenso heilig sind wie uns die unseren«[147].

Weber lokalisiert das von ihm beschriebene Dilemma in der Entwicklung des okzidentalen Rationalisierungsprozesses selber, der, wohl endgültig in der Aufklärung im 18. Jahrhundert, Ort und Form der Wissenschaft wie der 'modernen Lebensordnungen' definiert hat. In der Abkehr von den überkommenen Weltdeutungen, vor allem den Religionen, deren Rolle als determinierende Faktoren im Blick auf die moderne Kulturbedeutung Weber nicht nur anerkennt, sondern auch selbst nachgewiesen hat[148], werden Weltorientierungen diesseits von Metaphysik und Theodizee[149] freigesetzt, die – nachdem auch die hoffnungsträchtigen Geschichtsphilosophien verabschiedet sind – *lebenspraktisch* die Distanz des Einzelnen zu der Faktizität seines Lebens erzwingen, *wissenschaftlich* alle Theoriebildung unter die Forderung stellen, »die empirische Wirklichkeit in einer Weise denkend zu ordnen, welche den Anspruch auf *Geltung* als *Erfahrungswahrheit* erhebt. Und dieser Satz bleibt richtig, trotzdem [...] jene höchsten 'Werte' des *praktischen* Interesses für die *Richtung,* welche die ordnende Tätigkeit des Denkens auf dem Gebiete der Kulturwissenschaften jeweils einschlägt, von entscheidender Bedeutung sind und immer bleiben werden.«[150]

Der Hinweis auf die Wechselbeziehung sogenannter »höchster Ideale«, nur im Kampf mit anderen Idealen vorübergehend zu sichern[151], richtete sich selbstverständlich gegen Rickerts kulturellen Objektivismus, der in der Kultur die Summe jener Güter erblickte, die *allen* Mitgliedern einer Gesellschaft »am Herzen liegen sollten und deren Pflege von ihnen gefordert werden darf. Die Kulturwerte sind also die normativ allgemeinen Werte, und der Gegensatz von Natur und Kultur ermöglicht es daher zu der Bestimmung des rein logischen Charakters der historischen Methode [...] Die Kultur ist die gemeinsame Angelegenheit im Leben der Völker, sie ist der Wert, mit Rücksicht auf den die Dinge ihre von allen anzuerkennende individuelle Bedeutung erhalten und die allgemeinen Kulturwerte sind es, welche die historische Darstellung und Begriffsbildung leiten.«[152] Rickerts Idee eines »Systems

der Werte« erforderte nicht weniger als die universalgeschichtliche Betrachtung des historischen Lebens, für Weber eine Unmöglichkeit angesichts des alle Sphären wissenschaftlicher Betrachtung bestimmenden starren Dualismus von Erfahrungswissenschaft und Glaube sowie seiner Unhintergehbarkeit. Er leitet daraus keineswegs einen *Kulturrelativismus* ab, selbst wenn feststeht, daß der Glaube an den Wert wissenschaftlicher Wahrheit das Resultat einer bestimmten Kulturentwicklung und -anschauung und daher überhaupt nicht verallgemeinerungsfähig im Sinne von 'transkulturell' ist. Rikkerts »atheoretische Werte« haben entsprechend zwar einen deut- und verstehbaren Erkenntniswert, sind aber weit davon entfernt, empirische Geltung beanspruchen zu können. Auch sie reflektieren einen Glauben, nämlich den »uns alle in irgendeiner Form innewohnenden Glaube[n] an die überempirische Geltung letzter und höchster Wertideen, an denen wir den Sinn unseres Daseins verankern«[153]. Was bleibt, ist die Einsicht, daß »die objektive Gültigkeit alles Erfahrungswissens [...] darauf und nur darauf« beruht, »daß die gegebene Wirklichkeit nach Kategorien geordnet ist, welche in einem spezifischen Sinne subjektiv sind, nämlich die Voraussetzung unserer Erkenntnis darstellen, und an die Voraussetzung des Wertes derjenigen Wahrheit gebunden sind, die das Erfahrungswissen allein uns zu geben vermag. Wem diese Wahrheit nicht wertvoll ist – und der Glaube an den Wert wissenschaftlicher Wahrheit ist Produkt bestimmter Kulturen und nichts Naturgegebenes –, dem haben wir mit den Mitteln unserer Wissenschaft nichts zu bieten.«[154] Daß aus alledem kein Relativismus folgt, hängt mit jenem »systematic turn« zusammen, in dem Rickerts System der *Weltanschauung* durch eine Systematik der *Weltdeutungen* ersetzt wird, die für alle Denk-, Kultur-, Sach-, Wert- und Lebensgebiete gleichartig sein muß. Sowohl Fragen des Geldwesens und der Musik, der Theodizee wie der politischen und bürokratischen Herrschaftsformen, des Rechts und der Agrarsiedlungen, der politischen Ökonomie wie der Ethik der Weltreligionen stehen unter dem gleichen methodologischen Index. Nach ihm reicht 'Wissenschaft' nur so weit, aber dann auch

wirklich so weit, als das systematisch-logische methodische Moment reicht, die Empirie umgreift und die Ordnung der Vernunft dem Chaos, dem Gewühl, der Mannigfaltigkeit der Welt entreißt.[155]

Max Weber unterwirft die Einzeldisziplinen, vor allem die in ihrem wissenschaftlichen Status umstrittenen 'Kulturwissenschaften' einer allgemeinen Wissenschaftslehre, die in ihrer rationalen Struktur zum allein gültigen Ausgangspunkt der Einzelwissenschaften wird. Sie ist in dem Maße *Philosophie,* in dem Weber Philosophie und Logik miteinander identifiziert. Die daraus abgeleitete Forderung nach der methodisch wechselseitigen Durchdringung von Theorie und Geschichte, wie sie der *»Idealtypus«* leisten soll, erwächst aus *vier Prämissen,* nach denen das diskursive Denken sich der historischen Welt bemächtigt.

Als erstes postuliert Weber die prinzipielle Unerkennbarkeit einer Totalität der Welt, gerade unter dem Aspekt der historisch gewordenen Welt. Für den *Begriff* bedeutet dies, daß er die Wirklichkeit gerade nicht abbildet, sondern rein instrumentellen Charakters ist; er erschließt Sinnzusammenhänge, aus denen er einzigartige Gebilde und Individualitäten konstruiert. Daraus ergibt sich drittens, daß Größen wie 'Wert', 'Sinn' und 'Bedeutung' weder transzendental noch normativ dem Gegenstand innewohnen, sondern von außen an ihn herangetragen werden, einmal aus der gesamten 'Wertehaltung' einer Zeit heraus, einmal aus der Richtung der leitenden Interessen, die die Perspektiven des Forschern und Betrachtens bestimmen. Daraus folgt dann viertens, daß die Wissenschaft als »denkende Ordnung« der Wirklichkeit[156] frei von jedwedem »Sollen« ist. Sie lehrt den Menschen nur, was er *kann,* und unter Umständen, was er *will.* Über alles Überempirische läßt sich wissenschaftlich nicht entscheiden, denn »die diskursive Natur unseres Erkennens: der Umstand, daß wir die Wirklichkeit nur durch eine Kette von Vorstellungsveränderungen hindurch erfassen, postuliert eine solche Begriffsstenographie«[157]. Ihre kausalen Zurechnungen wiederum, die aus ihnen überhaupt brauchbare Mittel wissenschaftlich-konstruktiver

Heuristik machen, werden durch die jeweils konstruierten und unterlegten Beziehungen auf »Kultur-Bedeutungen«[158] hin bestimmt. Aus dem Wechsel von gedanklicher Isolierung und ebensolcher Generalisierung, der sich, gestützt auf »kausale Zurechnung«, »adäquate Verursachung« und »objektive Möglichkeit«, in entsprechenden Mischformen konkretisiert, schält sich die idealtypische Begriffsbildung heraus, die man als Webers genuinen Beitrag zur Kulturproblematik ansehen darf.

Der Idealtypus ist, kurz gesagt, das objektive Möglichkeitsurteil. Seine Voraussetzung ist die Reformulierung, wenn nicht gar die Inversion dessen, was bei Rickert »Sinn« heißt. Um diese Inversion zu verstehen, ist als erstes die veränderte kulturwissenschaftliche bzw. kultur*philosophische* Problemstellung in den Blick zu nehmen, auf die Weber mit seiner Konzeption des »Sinnverstehens«[159] reagiert. Weber sieht die Aufgabe der Kulturwissenschaften in dem Bemühen zusammengefaßt, die »Wirklichkeit« von »Sinn« sowie entsprechender »Bedeutung« zu erfassen. Diesseits vermeintlicher Objektivitätskriterien bleibt als »Maßstab« allein die Erfassung und Herausarbeitung jener forschungsleitenden »Wertideen« bestehen, in Entsprechung zu denen »Kultur« jeweils perspektivisch in den Blick kommt. Daraus resultiert folgende fundamentale Definition von Kultur: »'Kultur' ist ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens [...] Transzendentale Voraussetzung jeder *Kulturwissenschaft* ist *nicht* etwa, daß wir eine bestimmte oder überhaupt irgend eine Kultur *wertvoll* finden, sondern daß wir *Kulturmenschen* sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt *Stellung*[160] zu nehmen und ihr einen *Sinn* zu verleihen. Welches immer dieser Sinn sein mag, er wird dazu führen, daß wir im Leben bestimmte Erscheinungen des menschlichen Zusammenseins aus ihm heraus *beurteilen,* zu ihnen als *bedeutsam* (positiv oder negativ) Stellung nehmen.«[161]

Für Webers eigene Forschungen bedeutete dies, die »Kulturbedeutung« historischer Tatsachen zu erklären, dem *Chaos*

[»die sinnleere Unendlichkeit des Weltgeschehens«] eine *gedachte* Ordnung überzustülpen, was etwas anderes meint als die bloße Nachkonstruktion einer bestimmten Vergangenheit. Sein eigener Maßstab war, wie bekannt, der *okzidentale Rationalisierungsprozeß,* seinerseits ein Konstrukt, das alle Eigenheiten der einzelnen Bestimmungen des »Idealtypus« in sich vereint.

Webers Konzeption des »Sinnverstehens«[162] ersetzt als erstes das Adjektiv »objektiv« durch »objektiviert«. Sinn als Kulturbedeutung ist objektivierter Sinn in einer Sinnwelt. »Sinn« ist darüber hinaus immer auch gesellschaftlich vermittelter Sinn, *subjektiv gemeinter Sinn,* der sich intersubjektiv erschließt. Als *sinnhaftes Handeln* geht er eine *funktionale Beziehung* mit einem *Anderen* ein, die sich gegebenenfalls als Wandlungs- bzw. Veränderungsprozeß darstellen mag. Diese Prozesse können durchaus das Gegenteil des ursprünglich *subjektiv* Gemeinten bedeuten, erinnert sei hier nur an Webers eigene These vom Entstehen des Kapitalismus aus der protestantischen Ethik. Eine »Richtigkeitsrationalität« greift Platz, die sich des konkreten empirischen Materials bedient. An die Stelle der ursprünglichen »Evidenzen« und »Hypothesen der Zurechnung« treten »Kausalketten«, in welche zweckrational orientierte Motivationen durch deutende Hypothesen eingeschaltet sind«. Sie sind »direkt der statistischen Nachprüfung und [...] also einem (relativ) optimalen Beweis ihrer Gültigkeit als 'Erklärungen' zugänglich. Und umgekehrt sind statistische Daten [...], wo immer sie den Ablauf oder die Folgen eines Verhaltens angeben [...] für uns erst dann 'erklärt', wenn sie auch wirklich im konkreten Fall sinnhaft gedeutet sind.«[163] Damit ist nichts anderes beschrieben als das *idealtypische Verfahren,* das abschließend noch ein wenig näher erläutert werden soll.

Der *»Idealtypus«,* ein genetischer Begriff, der aus einer Vielzahl von Strukturen jene signifikanten Merkmale herauspräpariert, die für die jeweils bestimmte »Kulturbedeutung« als ursächlich wesentlich angesehen werden, ist nicht *Ziel* der wissenschaftlichen Konstruktion, sondern *Mittel.* Er läßt sich daher auch nicht durch die historische oder soziale Realität fal-

sifizieren, ist aber, aufgrund der jeweiligen Nähe oder Ferne zur Empirie, der steten Entwicklung neuer idealtypischer Konstruktionen gegenüber offen. Er ist also nicht »Darstellung des Wirklichen«, nie »Endpunkt der empirischen Erkenntnis« [358][164]. Weber spricht vom Idealtypus als einem »Gedankenbild widerspruchslos gedachter Zusammenhänge«, einer »Utopie, gewonnen durch gedankliche Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit« [190], und als solcher »eine[r] Form der Begriffsbildung, welche den Wissenschaften von der menschlichen Kultur eigentümlich und in gewissem Sinne unentbehrlich ist« [190]. Er ist »ein von uns geschaffenes reines Gedankengebilde« [197], konstruiert, »nicht das Gattungsmäßige, Durchschnittliche, sondern umgekehrt gerade die Eigenart von Kulturerscheinungen scharf zum Bewußtsein zu bringen« [202]. Die Konstruktionen und Kombinationen, die sich aus diesem Zwang zur idealtypischen Begriffsbildung in den Kulturwissenschaften ergeben, erstrecken sich auf alle Gebiete des kulturellen Lebens, wobei es gerade nicht um eine bloße Abbildung geht. Der Idealtypus ist »keine Hypothese, aber er will der Hypothesenbildung die Richtung weisen. Er ist nicht Darstellung des Wirklichen, aber er will der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel verleihen« [190]. Es geht um die »Erkenntnis der Wirklichkeit in ihrer Kulturbedeutung« [174], nicht in ihrem 'An sich', denn kein noch so vollkommenes System von Begriffen kann die Kultur – den Inbegriff der Wertideen und Sinngehalte, die ein Anderes im Verhältnis zur Natur konstituieren – begründen und verständlich machen. Entsprechend unterliegen die [vorläufigen] Ergebnisse der idealtypischen Rekonstruktion einem unabschließbaren Umdeutungsprozeß. Darin gründet auch, daß den Kulturwissenschaften »ewige Jugendlichkeit beschieden« ist, daß ihnen »der ewig fortschreitende Fluß der Kultur stets neue Problemstellungen zuführt. Bei ihnen liegt die Vergänglichkeit *aller, aber* zugleich die Unvermeidlichkeit immer neuer idealtypischer Konstruktionen im Wesen der Aufgabe« [206].

Gegen Ende seines Lebens hat *Ernst Cassirer* [1874-1945] im Exil seine kulturphilosophische Arbeit, die vor allem in den

drei Bänden der »Philosophie der symbolischen Formen« vor uns liegt, für das amerikanische Publikum im Blick auf die ihn bewegende kulturphilosophische Fragestellung mit den folgenden Sätzen zu verdeutlichen versucht: »Wenn es irgend eine Definition des Begriffs 'Mensch' gibt (angenommen eine solche sei überhaupt logisch möglich), dann kann sie nur eine funktionale, nicht eine substantiale sein, d.h. wir können den Menschen weder durch ein immanentes Prinzip, das sein metaphysisches Wesen konstituieren würde, definieren, noch durch irgendein angeborenes Vermögen, etwa durch seinen Instinkt, der empirisch feststellbar wäre, bestimmen. Das auffallendste Charaktermerkmal des Menschen, der ihn von allen Lebewesen unterscheidende Wesenszug, ist weder seine metaphysische noch seine psychische Natur, sondern seine Arbeit. Es ist die Arbeit, d. h. das System menschlicher Tätigkeiten, die die Sphäre des Menschlichen ausmacht. [...] Eine 'Philosophie des Menschen' wäre demnach eine Philosophie, die uns die Grundstrukturen dieser verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur als ein organisches Ganzes klarzumachen hätte. [...] Die Strukturanalyse ist die notwendige Voraussetzung für ein Eindringen in Gehalt und Wesen eines Kulturgebietes. Eine solche Analyse der Kultur muß auch der rein logischen Betrachtung vorangehen. [...] Die Philosophie kann sich nicht damit begnügen, die individuellen Formen der Kultur zu untersuchen. Sie sucht nach einer Zusammenschau, die alle Einzelformen umfaßt. Aber ist vielleicht eine umfassende Synthese nicht eine unmögliche Aufgabe, ein bloßes Hirngespinst? [...] Einheit und Harmonie der menschlichen Kultur scheinen also nicht viel mehr als ein pium desiderium zu sein, dessen Erfüllung vom tatsächlichen Entwicklungsgang des menschlichen Geistes immer wieder vereitelt wird. Wir müssen zwischen einer materialen und einer formalen Betrachtung genau unterscheiden. Zweifellos ist die Kultur in verschiedenartige Betätigungsweisen gegliedert, sie schreitet auf verschiedenen Wegen fort und verfolgt verschiedene Ziele. Wenn wir uns damit begnügen, die Resultate dieser Tätigkeit zu betrachten, nämlich die Gestaltung des Mythos, die religiösen Riten oder

Glaubensformen, Kunstwerke und wissenschaftliche Theorien, so scheint es nicht möglich zu sein, sie alle auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Eine philosophische Synthese bedeutet indessen etwas anderes. Sie sucht nicht eine Einheit der Wirkungen des geistigen Handelns, sondern die Einheit dieses Handelns selbst; wir suchen keine Einheit der Kulturprodukte, sondern eine Einheit des schöpferischen Kulturprozesses.«[165]

Der *Einheitsgesichtspunkt,* von dem Cassirer hier spricht, soll sowohl der Kulturwelt in ihrem faktischen Gegebensein wie dem Umstand Rechnung tragen, daß sich diese Kulturwelt auf dem Wege über die bloße Beschreibung oder über den Weg der Herausarbeitung bestimmter Einzelmerkmale gerade nicht erfassen läßt. Verantwortlich dafür ist der Unterschied zwischen physischer Differenz einerseits und funktioneller Differenz andererseits. Während erstere im Bereich inhaltlich bestimmter Kultur angesiedelt ist, etwa indem sie deren Charakteristika herausarbeitet, ist letztere der Versuch, die Bedingung der Möglichkeit von Kultur überhaupt in den Blick zu nehmen. Sie beschreibt »den eigentümlichen Funktionswandel, den alle Bestimmungen erfahren, sobald wir aus der Welt des Tieres in die des Menschen übergehen«[166]. Kulturphilosophie ist nicht Morphologie der Kultur und ebensowenig die Kritik einzelner Kulturerscheinungen[167] [und auch nicht ihre Kommentierung], sondern transzendentale Anthropologie. Diese unterscheidet sich ihrerseits von anderen, materialen Bestimmungen des Menschen dadurch, daß sie die Bedingungen der Möglichkeit jenes Prozesses reflektiert, in dem der Mensch aus den prinzipiellen Beschränkungen der leiblichen Organisation heraus den Schritt in das Bewußtwerden hinein vollzieht. Bezüglich dieses Programms spricht Cassirer von einem »Erkennen und Anerkennen der Notwendigkeit [als dem] eigentliche[n] Befreiungsprozeß, den der 'Geist' gegenüber der 'Natur' zu vollbringen hat«[168]. Dieser Prozeß vollzieht sich im Medium der »symbolischen Formen«. Sie, näherhin der Mythos, die Sprache, die Kunst, die Religion und die Wissenschaften, sind jene genuinen Ausformungen, die sich der Mensch schafft, um sich einerseits in ihnen von

der Welt zu distanzieren, sich aber in dieser Distanzierung gerade noch fester mit der Welt zu verbinden. Über die »symbolischen Formen« konstituieren sich jene eigentlichen Selbst- und Weltverhältnisse, deren Reflexion, eben die »Philosophie der symbolischen Formen«, dann nicht nur bloße Kultur-, sondern Fundamentalphilosophie ist. Cassirer will auf eine allgemeine Systematik des Geistes hinaus, deren Grundbegriff jener der »symbolischen Form« ist. Ihre Analyse reicht weit über die Betrachtung der reinen Wissensformen hinaus. Sie intendiert einen Einheitsgrund[169], die Totalität der geistigen Formen der Weltauffassung selbst, die, einmal in den Blick genommen, die inhaltliche Differenzierung hinter sich läßt und einer rein funktionalen zustrebt. Jede dieser geistigen Formen, wie etwa die Sprache und der Mythos, die Religion und die Kunst, erweist sich als ein irreduzibles Organon des Weltverständnisses, ja der ideellen Weltschöpfung. Jede von ihnen behauptet neben der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis und ihr gegenüber ihre besondere Aufgabe und ihr besonderes Recht.[170]

Damit kommt gerade nicht, wie in den bekannten Kulturmorphologien, erneut Inhaltliches in den Blick. Derartige kultur- oder geistesgeschichtliche Ausmalungen des formalen Aufweises der funktionalen Organe möglicher Weltverständnisse kämen der Preisgabe der kultur*philosophischen* Perspektive gleich, die im Grunde auf dem Primat der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis beharrt, nämlich darauf, daß die einzelnen symbolischen Formen aus ihrer Innenansicht, ihrer beschränkten, weil nicht selbst reflektierten Totalität auf die Ebene des *Denkens* gehoben werden. An einem konkreten Beispiel verdeutlicht heißt das: der Mythos als Konstituens konkreter Weltauffassung ‘denkt’ nicht, ebensowenig, wie die Sprache ‘denkt’; sie ‘spricht’. Auch die Kunst ist durch andere Vollzüge als die des Denkens bestimmt. Wo nun aber diese symbolischen Formen Gegenstand [kultur-]philosophischer Betrachtung werden, wird nach dem »Denken« gefragt, das sich durch sie vollzieht, das heißt nach ihrer inneren Logik. Nur hier werden sie, unter dem logischen Blick der theoretisch-wis-

senschaftlichen Erkenntnis, in ihrem Eigensten, nämlich in dem hinter dem konkreten Vollzug Verborgenen, transparent. Ihre formale, funktionale Bestimmung erschließt sich. Cassirer kann daher, das philosophische Moment der Hinwendung zur kulturellen Weltproduktion verdeutlichend, schreiben: »In diesem Sinne ist es gerade ein logisches Motiv und ein echt logisches Interesse, das dazu antreiben kann, über die Grenzen der im engeren Sinne logischen Begriffs- und Klassenbildung hinauszugehen. Die Kategorien des Logischen werden in ihrer Eigenart erst dann völlig durchsichtig, [...] wenn wir ihnen die Kategorien anderer Denkgebiete und Denkmodalitäten [...] gegenüberstellen.«[171]

An anderer Stelle heißt es: »Neben der reinen Erkenntnisfunktion gilt es, die Funktion des sprachlichen Denkens, die Funktion des mythisch-religiösen Denkens und die Funktion der künstlerischen Anschauung derart zu begreifen, daß daraus ersichtlich wird, wie in ihnen allen eine ganz bestimmte Gestaltung nicht sowohl *der* Welt, als vielmehr eine Gestaltung *zur* Welt, zu einem objektiven Sinnzusammenhang und einem objektiven Anschauungsganzen sich vollzieht.«[172]

Die Stoßrichtung der Philosophie Cassirers insgesamt spricht sich in diesem Zitat aus. Aller geistige und kulturelle Fortschritt ist ein solcher vom qualitativ Erfüllten, Materialen, hin zum Formalen. Die kritische Beurteilung alles inhaltlich Konkreten muß einen Ursprung offenbaren, der eben darin als ein Fremdes und der Betrachtung Gegenüberstehendes erscheint [das Moment der Weltdistanzierung], das aber gerade darin »rational« und objektiv erfaßbar wird.

Die kulturphilosophische Betrachtungsweise ist durch eine eigentümliche 'Dialektik' gekennzeichnet. Sie ist ihr nicht etwa äußerlich, sondern zeichnet sie gerade als solche aus: »Der Begriff als solcher [...] vermag aus eigener Kraft den Durchbruch in die Wirklichkeit niemals zu vollziehen: denn er bleibt in seinen eigenen Bildungen und Schöpfungen, in seinen Benennungen und Bedeutungen hängen. Die Empfindung aber ist nicht mehr bloß signifikativ oder symbolisch, ist kein bloßes 'Zeichen' des Seins, sondern gibt und enthält

es selber in seiner unmittelbaren Fülle. Denn an irgendeiner Stelle muß es doch einmal zu dieser direkten Berührung zwischen dem Wissen und der Wirklichkeit kommen, wenn die Erkenntnis nicht für immer festgebannt in ihrem eigenen Kreis verharren soll.«[173]

Es spannt sich also ein Bogen von den Phänomenen zum rein geistigen Ausdruck und wieder zurück zur Fülle konkreter Wirklichkeiten. Diesen Bogen bezeichnet wiederum ein Drittes, die symbolische Form, denn das 'Tun' des Geistes hat nur »ein Ziel [...]: die passive Welt der bloß sinnlichen *Eindrücke,* in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden«[174] – während umgekehrt wiederum aller Ausdruck symbolischer Ausdruck ist, »Ausdruck eines 'Geistigen' durch sinnliche 'Zeichen' und 'Bilder'«[175]. Das Abschreiten dieses Bogens, so ließe die kulturphilosophische Arbeit sich metaphorisch bestimmen, wird nun selber zum schöpferischen Akt, zum tätigen Eingriff in den Prozeß fortschreitender Kulturation, deren letzte Aufgipfelung das Reflexivwerden eben dieses Prozesses ist, indem zu diesem Prozeß selbst ein qualitativ Neues hinzutritt. Cassirer steht hier sicherlich in der Tradition des idealistischen Aktionismus, der die geistige Tätigkeit als höchste, letzte und eigentliche Form weltschöpferischer Produktivität begreift. Insofern erscheint sein Urteil konsequent, wenn er ausführt [und auf diese Weise das Programm der »Philosophie der symbolischen Formen« konkretisiert] : »Die Philosophie der symbolischen Formen richtet ihren Blick nicht ausschließlich und nicht in erster Linie auf das rein wissenschaftliche, exakte Welt*begreifen,* sondern auf alle Richtungen des Welt*verstehens*. Sie sucht dieses letztere in seiner Vielgestaltigkeit, in der Gesamtheit und in der inneren Unterschiedenheit seiner Äußerungen zu erfassen. Und immer zeigt sich dabei, daß das 'Verstehen' der Welt kein bloßes Aufnehmen, keine Wiederholung eines gegebenen Gefüges der Wirklichkeit ist, sondern daß es eine freie Aktivität des Geistes in sich schließt. Es gibt kein echtes Weltverständnis, das nicht in dieser Weise auf bestimmten Grundrichtungen, nicht sowohl der Betrachtung, als vielmehr

der geistigen *Formung* beruht. [...] Wir finden niemals die 'nackte' Empfindung, als *materia nuda,* zu der dann irgendeine Formgebung hinzutritt –: sondern was uns faßbar und zugänglich ist, ist immer nur die konkrete Bestimmtheit, die lebendige Vielgestalt einer Wahrnehmungswelt, die von bestimmten Weisen der Formung durch und durch beherrscht und von ihnen völlig durchdrungen ist.«[176]

Fragen nach der konkreten Umsetzung dieses Programms erforderten eine eigene Monographie. Ein einführender Text kann hier nur exemplarisch antworten. Ich beschränke mich daher auf einige Andeutungen hinsichtlich der Relevanz der theoretischen Erörterungen Cassirers für die Aufnahme, Deutung und Diskussion von Phänomenen der *Kunst.* Welche konkreten Folgerungen hat Cassirer aus der Philosophie der symbolischen Formen im Blick auf die [nicht nur philosophische] Ästhetik, auf die Kunstbetrachtung und auf die Kunstgeschichte gezogen?

Cassirer sah das Bedeutsame und zu denken Gebende der Kunst keineswegs in der reinen Idee erschöpft. Er erhob auch nicht die Nachahmung der Natur zur unveränderlichen Richtschnur. Die Begründung des Sinnenhaften des Kunstwerks in seiner Form eröffnete ihm vielmehr die Möglichkeit, die Kunst in die Reihe der anderen symbolischen Formen zu integrieren. Gleich diesen verweist sie auf eine Wirklichkeit, und zwar mit den Mitteln der Sinnlichkeit; diese ist auch das Prinzip, das sie von den anderen symbolischen Formen unterscheidet. Nach Cassirer gebührt *Kant* das Verdienst, als erster die Autonomie der Kunst klar und überzeugend aufgewiesen zu haben. Dadurch, daß Kant die ästhetische Urteilskraft nicht auf die Verstandestätigkeit, sondern auf die Einbildungskraft gründete, konnte die Erfahrung des Schönen von der theoretischen Erkenntnis abgelöst werden. Bei Kant heißt es: »Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann.«[177] Das Wohlgefallen am Schönen ist interesselos, frei, und unterscheidet sich darin vom Wohlgefallen am Guten;

dort ist nämlich »immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am Dasein eines Objekts oder einer Handlung, d.h. irgend ein Interesse enthalten«[178]. Die Klärung des Begriffs der ästhetischen Erfahrung durch Kant und die Disjunktion von theoretischer Erkenntnis und Sittlichkeit, die beiden Ebenen, denen die Philosophie vor Kant das Kunsterlebnis zuordnen wollte, ermöglichen, die Kunst als eigenständige symbolische Form zu begreifen.

Cassirer sieht die Geschichte der Ästhetik von dem Widerstreit hinsichtlich der Beurteilung des Wertes der künstlerischen Einbildungskraft bestimmt. Nach seiner Ansicht bewerten die klassischen und neoklassizistischen Theorien die Einbildungskraft als eine zwar hohe, aber dennoch fragwürdige Begabung, die, stellt man die Frage nach konkreten Bezügen zur Realität, auf Irrwege führt. So bedürfte es zum Beispiel, soll ein vollkommenes Werk entstehen, der Führung der Einbildungskraft durch die Vernunft, etwa wenn das Drama einer logischen Einheit gehorchen solle, die Darstellung ein rationales Prinzip durchsichtig zu machen habe oder die dichterische Phantasie der Einbindung in die Grenzen der Wahrscheinlichkeit bedürfe. Ganz anders dagegen wertet Cassirer die Kunstanschauung der Romantik. In ihr kommt die Einbildungskraft in bewußter Abkehr von der Vernunftherrschaft der Aufklärung in den Rang eines obersten Prinzips. Sie vermag das geschätzte Zauberhafte und Wunderbare hervorzubringen. Neben Fichte und Schelling ist Cassirers Kronzeuge vor allem Schlegel. Dessen Forderung nach ‘romantischer Verwirrung’ formuliert ja das genaue Gegenteil der klassizistischen Einheit des Kunstwerks. Überdies fordert er in den ‘Athenäumsfragmenten’ die Verbindung von Poesie und Philosophie. Einbildungskraft und Erkenntnis sind keine Gegensätze mehr. Die Einbildungskraft »wird von nun ab nicht mehr als eine spezifische Begabung des Künstlers verstanden, dem das Kunstwerk sein Dasein und Sosein verdankt. Sie gewinnt jetzt vielmehr eine metaphysische Bedeutung.«[179]

Im Ausgang von der Gegenüberstellung und Relativierung

der klassizistischen und der romantischen Extremposition versucht Cassirer seine eigene Anschauung zu entwickeln. Zwar habe die Romantik die unbedingte Notwendigkeit der Einbildungskraft für das Kunstschaffen anerkannt. Die Einseitigkeit jedoch, mit der sie an der Darstellung des Irrationalen [Schellings »Unendliches im Endlichen«] arbeite, verkenne den eigentlichen Gegenstand der Kunst und produziere einen jeder romantischen Ästhetik eigenen Dualismus zwischen dem Phantastischen, das der Darstellung würdig befunden wird, und der Profanität des Alltags. Gerade dieser Dualismus, so zeigt sich Cassirer überzeugt, gibt das 'Rohmaterial' für den künstlerischen Prozeß vor. Der Gegenstand der Kunst »muß in gewissen Strukturen unserer sinnlichen Erfahrung selbst gesucht werden – in Linien und Figuren, in räumlichen Formen oder auch in Laut- oder Klanggestalten«[180]. Ein Verständnis für die Fundamentierung der Inhalte des Kunstwerks in der materiellen Welt sieht Cassirer erst in den Realismusforderungen der neoklassizistischen Theorien des neunzehnten Jahrhunderts Gestalt annehmen. So hält er die normative Setzung von formalen Regeln eher für ein Mißverständnis, »aber gerade der naturalistische Aspekt lehrte ein wahres Verständnis der künstlerischen Form«[181], weil er nicht nach metaphysischer Tiefe strebe, sondern der konkreten Erfahrung verbunden bleibe.

Allerdings haftet auch an der realistischen Position ein fundamentaler Irrtum, nämlich die Annahme, Kunst sei immer eine Nachahmung der Natur. Dagegen gilt: Dem Kunstwerk eignet ein ausschließlich symbolischer Charakter. Zwar macht es Aussagen über die Realität, aber es kann keinen 'objektiven' Wahrheitsgehalt in dem Sinne beanspruchen, daß sich so etwas wie ein Korrelat zur Realität bestimmen ließe. Kunst als ausschließlich symbolische Form ist das Ergebnis der Transformation eines realen Stoffes durch die künstlerische Einbildungskraft. In Gestalt einer ausdrucksfähigen Form, die durch die eigentümliche Anordnung signifikanter Elemente wie Farben, Linien, Töne usw. entsteht, vermag das Kunstwerk die Empfindungen seines Schöpfers zu transportieren

und sie zugleich, als Aussage über die Welt, zu transzendieren: »Die Kunst ist wie die anderen symbolischen Formen nicht nur Nachbildung einer gegebenen Wirklichkeit. Sie ist einer der Wege zur Gestaltung des Seins und des menschlichen Lebens. Sie ist nicht Abbildung, sondern Entdeckung von Wirklichkeit.«[182]

III. POSITIONEN

1. Vorbemerkung

Im folgenden sollen einige für die Kulturproblematik wichtige Ansätze vorgestellt werden, ohne daß damit eine erschöpfende Dokumentation beabsichtigt wäre. Eine solche ist angesichts der Vielzahl der Wortmeldungen zu unserem Thema auch gar nicht möglich. Gleichwohl ist mit dem im folgenden in den einzelnen Kapiteln Dargestellten ein repräsentativer Ausschnitt gegeben, der zudem über die Bestimmungen einer 'Philosophie' der Kultur im engeren Sinne hinausreicht. Wenn die These richtig ist, daß das Philosophieren seit dem Ende der großen, vor allem idealistisch geprägten Systematiken mehr und mehr in den Horizont der Kultur eingewandert ist, dann ist die philosophiespezifische Thematisierung und Problematisierung auch auf all jene Segmente des geistigen Lebens auszudehnen, die in ihrer Gesamtheit 'Kultur' konstituieren. Hier sind die Sozialwissenschaften ebenso angesprochen wie die Theologie, die Literatur und die Kunst, aber auch die Formen der Kulturkritik, die für einen *Diskurs* einstehen, der über jenen geschlossenen Philosophiebegriff hinausgewachsen ist, wie er noch den Ansatz Cassirers bestimmt hat. Daß dabei vor allem auf die Diskussionen im deutschsprachigen Raum abgehoben wird, ist nicht Ausdruck einer unzulässigen Fixierung; vielmehr soll damit dem Erwartungshorizont der Leser dieser »Einführung« entgegengekommen und an ihre Erfahrungen angeknüpft werden. Den Beschränkungen, die eine »Einführung« auferlegt, entsprechend können die einzelnen Kapitel, die eine bestimmte Ausformung des 'Diskurses über die Kultur' zur Sprache bringen, keine in sich abgeschlossenen Monographien sein. Sie sind so angelegt, daß sie in der Zitation repräsentativer Texte und Textstellen ein bestimmtes kulturphilosophisches Anliegen oder Interesse in überschau- und nachvollziehbarer Weise vor Augen führen und zur weiteren Lektüre und zu eigenen Entdeckungen anregen wollen.

2. Über den Gegensatz von Christentum und Kultur (Franz Overbeck)

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert läßt sich ein Interesse an der Religion nachweisen, das im wesentlichen kulturphilosophisch motiviert und gerade nicht im Sinne einer wie immer begründeten Apologetik zu verstehen ist. Dieses kulturphilosophische Interesse an der Religion ist das Symptom eines innerkulturellen Konflikts, den die Kultur so wenig zu steuern vermag wie die Religion. Franz Overbeck, von *Schopenhauer* und *J. Burckhardt* herkommend und mit *Nietzsche* befreundet, zugleich distanzierter Kritiker des modernen Christentums[1], gründet das Christentum sowie das, was zu seiner Zeit inflatorisch 'Kultur' heißt, auf »Unwahrheiten«[2], wobei zwischen Religion und so verstandener 'Kultur' noch einmal unter der Rücksicht unterschieden wird, daß die Religion auf »Urwahrheiten« jenseits der Kontingenz des historischen Prozesses zurückgreift, während die »Urwahrheiten« der sogenannten »Kultur« historisch vermittelte Wahrheiten sind. Die Überzeugungskraft des Christentums beruhte, so der Kirchenhistoriker Overbeck, auf seiner Eschatologie, einem weltflüchtigen Asketismus und einer mit jedem Wissen unvereinbaren Glaubenslehre, Faktoren, die sich unter den Prämissen der historisch vermittelten Wahrheiten der Kultur nicht als realisierbar erweisen. Ähnlich wie Schopenhauer sieht Overbeck das, was das Christentum in seinem Kern bestimmt, in einer »Diastase«[3] grundgelegt, nämlich in der Verneinung der in Kultur und Geschichte manifest gewordenen Welt, mit der sich nicht das reale Christentum, sondern nur eine »gedachte Religion«[4] verbinden läßt. Die frühe Verbindung von hellenistischer Kultur und jüdisch-christlicher Religion bleibt für Overbeck das historische Vorbild für einen die Religion aufzehrenden 'kulturellen Vorbehalt': »mit weltlicher Bildung eignete sich die Kirche auch die weltliche Denkweise über sich an«[5].

Der von Overbeck konstruierte und mit historischen Argumenten gestützte Gegensatz von Religion und Kultur gibt der Überzeugung von einem Konflikt den Vorzug vor der

These von der gegenseitigen Gleichgültigkeit zweier unvereinbarer Sphären. Andererseits steigert sich die Behauptung von der Unmöglichkeit der Religion angesichts eines bestimmten Grades der Kulturentwicklung nicht zu einer kritiklosen Affirmation der Kultur. Daß die Kultur die Religion nicht neben sich duldet, erhebt sie nicht etwa über sie, sondern macht sie – man denke an die gleichlautenden Vorbehalte *Max Webers*[6] – sinnlos. Sie vermittelt dem modernen, ausschließlich in ihrem Bann stehenden Menschen die Einsicht: »daß er zugleich nichts und alles ist«, eine antinomische Schlußfolgerung. Mit dieser »Antinomie [...] sieht sich der moderne Mensch ohne Religion steuerlos ins Meer des Weltalls hinausgeschleudert. Ihm bleibt wirklich nur der Trost des Rückblicks, wenn er nicht verzweifeln soll.«[7] Zugleich desillusioniert dieser Rückblick, eine zusätzliche Zweideutigkeit, die auch die Ablehnung des Christentums durch den [christlichen] Theologen Overbeck beherrscht: das Christentum ist mit der Kultur unvereinbar, »weil es uns allen Ernstes auf die *letzten Dinge,* d. h. über uns selbst hinaus verweist und damit nur Todesweisheit ist«[8]. Dem modernen Menschen, der in der ihn bestimmenden Kultur Modernität als Individualität und Einmaligkeit erfährt, kann das Christentum deshalb nicht helfen, wiewohl es »uns Menschen helfen [will] und schon darum unseren Haß nicht verdient«[9].

Overbecks Programm zielt auf eine »Befreiung der Kultur von der modernen Theologie«[10]. Sie ist unausweichlich, weil der Religion durch ihre Historisierung jede Möglichkeit genommen ist, als eine Größe sui generis in Erscheinung zu treten. Dabei vermittelt wiederum das, was als unmöglich in diesem Programm beschworen wird, noch als Negativfolie Aufschluß über die 'idealen' Bedingungen der »gedachten Religion«, einer Religion, die weder Religion im historisch gewordenen Sinne noch Kultur wäre. Die Unvereinbarkeit von Religion und Kultur (Bildung, Literatur, Individualität, alle Modi des »Sich-Einrichtens in der Welt«), in der Moderne vollends zu Tage getreten, ist als Illustration des fundamentalen Gegensatzverhältnisses von 'Religion überhaupt' [den beschworenen »Urwahrheiten«] und

Begriff [der Systematik und d.h. der Domestizierung dieser »Urwahrheiten«] insgeheim auch die Validierung der Religion als eines vor- und außerkulturellen, d. h. ungeschichtlichen Mediums menschlichen Welt- und Selbstverständnisses. Religion lebt fort in 'kulturfernen' Nischen. Sie ist, ungeachtet der fundamentalistischen Regressionen in der Gegenwart [die Overbeck gerade aus dieser Kulturdominanz und der aus ihr resultierenden Marginalisierung der Religion erklären könnte], keine Lebensmacht in der Moderne. Der fortwirkende Gebrauch religiöser Termini widerlegt diese These nicht. Wenn sich hinter ihnen nur noch kulturelle Üblichkeiten verbergen, unterstreicht dies ihren Bedeutungsschwund im Sinne substantieller Gründe, aus denen der kulturell, das heißt nicht mehr religiös geprägte Mensch zu leben vorgibt.[11] Ihn bestimmt nicht etwa eine bewußte Abkehr von der Religion. Es ist vielmehr umgekehrt: in dem Maße, in dem die Kultur zur dominierenden Kraft wird, saugt sie die anderen, gleichsam 'überholten', substantiellen Kräfte in sich auf; sie gehen ihrer prägenden Gestalt verlustig. Entsprechend ist der Kulturbegriff, von dem Overbeck her denkt, ein 'kompositiver'. *Kultur* ist nicht eine Prägekraft neben Religion, Kunst, Geschichte usw., sondern die gewachsene Summe dieser Faktoren, in sich in dem Maße gerundet, wie diese gestaltlos werden und in der Kultur aufgehen. Overbeck definiert:

»Kultur ist unter uns Menschen ein höchst kompositives, komplexes Gebilde. Es geht sehr viel in ihr auf, bis sie zu Stande kommt. Unter anderem auch unsere Religionen. So lange eine Religion unter uns lebt, ist mit ihr eben auch alles in Ordnung für uns und sie wird auch gar nicht verteidigt, weil sie der Verteidigung nicht bedarf. Ist sie aber einmal in unsere *Kultur* übergegangen, so ist sie als Religion tot und lebt nur vom Leben, das ihr die Kultur noch gönnt. Hat sie, die Religion, dagegen bei ihrem Volke gar keine Zeit gefunden in den Stand einer Kultur überzugehen, so welkt sie wie eine geknickte Blume ganz von selbst dahin. Für uns Deutsche ist das eklatanteste, am unmittelbarsten einleuchtende Beispiel dieses Prozesses der Untergang der altgermanischen Religio-

nen. Jetzt sind wir, da wir eine Nationalreligion nicht mehr haben, mit allen christlichen Völkern, und wohl in ihren vordersten Reihen daran das Umgekehrte am Christentum zu erleben. Unser Christentum ist längst unter uns Kultur geworden, aber unsere Kultur fängt an das Christentum zu verlassen, zum Beweis dafür, daß wir Menschen unsere Kultur sicherer verteidigen als unsere Religionen. Was wir zuletzt verlassen, ist nicht, was uns Illusion so lange als Geschenk eines Gottes oder überhaupt einer Außenwelt vorgestellt hat, sondern was wir uns in der Welt selbst erworben zu haben bewußt sind.«[12]

Die Separierung der Religion von der Kultur, der wiederum eine Sogwirkung der Kultur auf die Religion entspricht, ist *eine* Antwort auf die Konfliktsituation der Moderne. Die andere Antwort ist mit dem gegeben, was summarisch *»Kulturprotestantismus«* heißt, einschließlich seines katholischen Äquivalents, des *theologischen Modernismus (Tyrell, von Hügel, Loisy)*. Overbeck wirft den Repräsentanten des Kulturprotestantismus, allen voran *A. von Harnack*, das Paradoxon vor, sie hätten, wiewohl sie auf die Kultur sich so viel zugute hielten, diese im Grunde verachtet[13]. Die Wertschätzung, die eine christlich geprägte Kulturphilosophie der Kultur entgegenbringt, ist nichts weiter als ein letztes apologetisches Nachhutgefecht, eine Strategie, das im Verhältnis zur Religion 'Andere' in die traditionelle 'ancilla'-Rolle zu zwingen. Sie ist außerdem ein künstliches Unternehmen, dessen partielle Wahrnehmung der Wirklichkeit übersieht, »daß wir Menschen unsere Kultur sicherer verteidigen als unsere Religionen«, ein Selbstmißverständnis, denn die vermeintliche Synthese von Kultur und Religion kommt ausschließlich der Kultur zugute.

Daß die Repräsentanten dieser zweiten Antwort, die die Anfragen Overbecks zurückweist bzw. nicht beachtet, in der Zwischenkriegszeit erfolgreicher waren, hängt nicht nur mit der Kultureuphorie der Weimarer Republik in den zwanziger Jahren zusammen. Ihr Erfolg ist auch das Ergebnis jenes Verständnisses von Modernität, das Overbeck der Lächerlichkeit preisgab, beispielsweise im Hinblick auf den Goethekult

seiner Zeit.[14] Hinzuweisen bleibt in diesem Zusammenhang auch auf die Skepsis Overbecks gegenüber dem Historismus. Dieser sah eines seiner Anliegen darin, die kulturellen Gehalte der abendländischen Überlieferung zu vereinfachen und auf ihren Kern zurückzuführen, um eine neue, gleichsam modernitätsspezifische Kultursynthese zu konstruieren. Zumindest für den Theologen und Philosophen *Ernst Troeltsch* [1865-1923] stand außer Zweifel, daß das Zentrum dieser Synthese nur von der christlichen Religion gebildet werden könne. Als »Religion des Abendlandes« vereint das Christentum alles, was Europa jemals an geistigen, kulturellen und emotionalen Kräften hervorgebracht hat.[15] Wie sich im Prozeß der Hellenisierung des Christentums[16] dieses sich die antike Welt des Mittelmeerraumes amalgamierte, so wird sich das Christentum auch die Moderne anverwandeln, um eben jene kulturelle Synthese zu erreichen, die als religiöse Antwort auf die Ausweglosigkeiten der Moderne allgemeine Erwartung ist.

Über Troeltsch hinausgehend und Overbeck in gewisser Weise umkehrend, spricht *Paul Tillich* [1886-1965] von dem Bedürfnis nach einer umfassenden *Theologie der Kultur*. Sowohl Overbeck wie auch der späteren 'dialektischen Theologie' *K. Barths* wirft Tillich vor, sie seien außerstande, das Verhältnis von Religion und Kultur in einer adäquaten Weise zu bestimmen, da sie, entgegen ihrem eigenen Selbstverständnis, nach wie vor im Bannkreis des Supranaturalismus verharrten, d. h. die Offenbarung, die Religion, aber auch die Theologie nur im Gegensatz zur Kultur wahrnähmen, bis hin zu dem in der dialektischen Theologie konstitutiv gewordenen Gegensatz von Offenbarung und Religion. Die Synthese, die Tillich im Auge hat, nimmt ihren Ausgang nicht zufällig von *H. Rickert*.

In einem frühen Text aus dem Jahre 1919 versucht Tillich am Beispiel der Theologie Rickerts These zu erhärten, nach der jeder kulturwissenschaftliche Allgemeinbegriff immer dann unbrauchbar ist, wenn er sich nicht zugleich, wenn auch »verhüllt«, als Normbegriff herausstellt. Er ist, so könnte man sagen, standpunktgebunden, was aber nicht heißen soll, daß er, wie das Wort 'Standpunkt' suggeriert, subjektiv ist. Die indi-

viduellen Schöpfungen des Geistes sind, wie Tillich ausführt, »fest eingebettet in den normativen Boden des objektiven Geistes, den Mutterboden jeder Kulturschöpfung. Ihm entnimmt der konkrete Standpunkt die allgemeinen Formen des Geistigen, bis er in schöpferischer Selbstsetzung die neue individuelle und unvergleichliche Synthese von allgemeiner Form und konkretem Inhalt schafft.« Das Ergebnis ist eine »normative Kulturwissenschaft, die den konkreten Standpunkt zu systematischem Ausdruck bringt«[17]. Was hier für die [Kultur-]Wissenschaft im allgemeinen gilt, trifft auch den Sonderfall der Theologie als konkret-normativer Religionswissenschaft; sie veranschaulicht auf einem besonderen Felde das allgemeine Verhältnis von Kulturphilosophie und normativer Kultursystematik. Sie erarbeitet also »das Besondere, Inhaltliche, Gelten-Sollende« in ihrem speziellen System als die bestimmte Ausprägung einer bestimmten Kulturwissenschaft.[18] Impliziert ist eine »Theologie der Kultur, die sich nicht nur auf die Ethik, sondern auf alle Kulturfunktionen bezieht. Nicht theologische Ethik, sondern Theologie der Kultur.«[19]

Eine Theologie der Kultur ist der Versuch einer Spiegelung all dessen, was jeweils 'Kultur' heißt, in einem bestimmten [nämlich dem von der Religion, vom Glauben] beherrschten Standpunkt. Er ist, ganz anders als bei Overbeck, nicht nur nicht inkompatibel mit der Kultur, sondern sogar einer der Gradmesser, ohne die Kultur überhaupt nicht systematisch-normativ zur Sprache zu bringen wäre; sie verharrte im Diffusen. Das Religiöse, für Overbeck wesentlich das eschatologische Moment des frühen Christentums, ist daher nicht die Negation von Kultur, sondern überhaupt und wesentlich nur als kultureller Faktor erleb- und rezipierbar. Tillich kann schreiben: »Das Religiöse bildet kein Prinzip im Geistesleben neben anderen; der Absolutheitscharakter jedes religiösen Bewußtseins würde derartige Schranken durchbrechen. Sondern das Religiöse ist aktuell in allen Provinzen des Geistigen. In jeder Provinz des Geisteslebens gibt es nun einen besonderen Kreis, eine besondere Einflußsphäre des Religiösen.«[20]

In der Religion erfährt die Kultur ihre Ausrichtung auf

das Unbedingte. Wo sich die Theologie der Kultur in normativer Weise zuwendet, geschieht dies, um das Unbedingte auf allen Ebenen und in allen Schöpfungen der Kultur zur Sprache zu bringen. »Sie leistet eine allgemeine religiöse Analyse sämtlicher Kulturschöpfungen, sie gibt eine geschichtsphilosophische und typologische Einordnung der großen Kulturschöpfungen unter dem Gesichtspunkt des in ihnen realisierten religiösen Gehaltes, und sie schafft von ihrem konkreten religiösen Standpunkt aus den idealen Entwurf einer religiös erfüllten Kultur.«[21]

Der Theologe kann, wie Tillich betont, »dadurch die Einheit der Kultur vom Gehalt her in gleicher Weise verwirklichen helfen, wie es der Philosoph von den reinen Formen, den Kategorien her tut«[22]. In seiner viel später erschienenen »Systematischen Theologie« [amerikan. Ausgabe 1963, dt. Ausgabe 1966] hat Tillich diesen Versuch selbst unternommen. Ausgehend von den Beziehungen der Kirchen zur Kultur, die in Verzerrung wie in Repräsentation ihrerseits ein Stück Kultur und nicht etwa die Antwort auf die Fragen, die die Kultur enthält [wie dann *K. Barth* in seiner einseitigen Aufnahme Overbecks postulierte], sind, sollen hier bestimmte Prinzipien für das Verhältnis von Religion und Kultur aufgestellt werden.[23] Das erste Prinzip, das der Heiligung des Profanen, separiert das Problem von 'Religion und Kultur' von jenem von 'Kirche und Kultur'. Die [göttliche] Heiligung des Profanen ist auf die Vermittlung durch die Kirchen nicht angewiesen. Als solche ist sie zugleich »Emanzipation des Profanen«; aus ihr ergibt sich das zweite Prinzip, die »Konvergenz des Heiligen und des Profanen«, die beide aufeinander verwiesen sind, denn »auch das Heilige kann nicht ohne das Profane leben. Wenn das Heilige im Namen des letzten unbedingten Anliegens sich zu isolieren versucht, gerät es entweder in Selbstwidersprüche oder wird leer auf eine dem Profanen entgegengesetzte Art. Der Selbstwiderspruch in dem Versuch des Heiligen, ohne das Profane auszukommen, zeigt sich darin, daß es schon in diesem Versuch, sich der profanen Kultur in allen ihren Formen bedienen muß – in der Sprache, im Erkennen und im Ausdruck ebenso

wie im praktischen Handeln und im persönlichen Leben und im Gemeinschaftsleben. Der einfachste Satz, in dem das Heilige sich vom Profanen zu unterscheiden sucht, ist in seiner Form profan.«[24]

Die Synthese beider Prinzipien, aus der Tillichs dritte und abschließende These hervorgeht, führt hinsichtlich der Religion zu einem Begriff von Kultur, der am anderen Ende der Skala angesiedelt ist, die mit Overbeck beginnt. Religion und Kultur beschreiben kein Gegensatzverhältnis, sondern sind jedes für sich nur in der Durchdringung mit dem jeweils anderen zu haben: »Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion [...] Hier brauchen wir nur zu wiederholen, daß die Religion, selbst in einem sinnvollen Schweigen, sich nicht ohne Kultur ausdrücken kann, denn alle Formen sinnvollen Ausdrucks stammen aus der Kultur.«[25]

Jeder religiöse oder theologische Text ist, was immer er sonst noch sein mag, zuerst ein 'kulturelles Dokument'. Im Verhältnis dazu bleibt Overbecks *reine,* nicht kulturkontaminierte Religion ein bloßes Gedankenspiel [und selbst als solche ist sie noch der selbst nicht wahrgenommene Gestus des Durchspielens *einer* kulturellen Möglichkeit neben anderen]. Sie wäre zudem zu absoluter Sprachlosigkeit verurteilt. Die absolute Dominanz der Kultur, von der Overbeck spricht, ist, folgt man den Thesen Tillichs, nichts weiter als das Selbstmißverständnis solcher Sprachlosigkeit.

3. Konflikt und Tragödie der Kultur angesichts des »absoluten Lebens« (Georg Simmel)

Georg Simmel gilt neben Max Weber als eigentlicher Begründer der Soziologie. Genau wie bei Max Weber erweist sich auch bei Simmel der jeweilige Beitrag zur Etablierung der Soziologie als Wissenschaft als die Parteinahme für ein bestimmtes kulturelles Selbstverständnis. Es erfährt von der Unterscheidung zwischen »Nivellierung« einerseits und singulärer, allseits entwickelter Persönlichkeit andererseits her seine Konturen.

Simmels Aufmerksamkeit gilt dem Problem des Gegensatzes von *subjektivem Geist bzw. subjektiver Kultur* und der Welt vielfältiger Objektivationen, Denkschemata, Überlegungen, die mehr als nur residual dem deutschen Idealismus verpflichtet sind. Die subjektive Kultur fällt weithin mit den Persönlichkeitswerten zusammen, die das schöpferische Individuum aus sich selbst hervorbringt. Die objektiven 'Entäußerungen' werden ihnen nicht gerecht und stellen den Einzelnen unter Zwänge, die schließlich die dynamischen Kräfte, ihre ureigene Quelle, zum Versiegen bringen. Ihre im Grunde fremden und 'objektiven' Notwendigkeiten erfährt das Individuum als Begrenzung.

Diese Skizze umreißt in wenigen Worten die Problemlage, die die gesamte intellektuelle Entwicklung Simmels in unterschiedlicher Intensität bestimmt hat. In ihr tritt der *kulturelle Konflikt* als jene Weise der *Entfremdung* vor uns, wie sie aus der Opposition zwischen subjektivem und objektivem Geist erwächst. Diese Weise der Entfremdung kennzeichnet vor allem die bis zu äußerster Verfeinerung entwickelten Kulturen. Solche Kulturen verdanken sich nahezu gänzlich den Leistungen sogenannter 'großer', schöpferischer Individuen. Einmal entstanden, werden solche Kulturen aber umgekehrt gerade zum Hemmnis des Schöpferischen, sei es durch die Vorgabe unverrückbarer Maßstäbe, sei es, daß sie ein Gefühl der Vergeblichkeit suggerieren. Entsprechend kann der Drang zur objektiven Gestalt, wie er aus dem schöpferischen Moment spricht, gar nicht anders als ambivalent sein, eine Situation, die, so sagt Simmel, »vielleicht eine Technik des Lebens, vielleicht eine Verfallserscheinung seiner«[26] ist.

Viele der Argumente, die gegenwärtig im Streit um das Ende der Moderne, um Spät- oder Postmoderne ausgetauscht werden, lassen sich bei Georg Simmel nachlesen. Die vermeintlich ureigenen Topoi des postmodernen Denkens finden sich bei Simmel als dezidierte Apologetik der Moderne, die beispielsweise konstatiert, »daß der Kern und Sinn des Lebens uns immer von neuem aus der Hand gleitet, daß die definitiven Befriedigungen immer seltener werden, daß das ganze Mühen

und Treiben doch eigentlich nicht lohne«[27].

Weiter heißt es: »Wir verzichten auf die unbedingten Wahrheiten, die aller Entwicklung entgegen wären, und geben unser Erkennen gerne fortwährender Umgestaltung, Vermehrung, Korrektur preis.«[28]

In Simmel begegnen wir daher einem der hellsichtigsten Theoretiker jener Moderne, die im Diskurs der Gegenwart angeblich zur Disposition steht. Es ist vor allem die überraschende Präsenz dieser und vergleichbarer Überlegungen Simmels zur *Kultur der Moderne,* die es rechtfertigt, von einer *Aktualität Simmels* zu sprechen. Daneben tritt ein zweiter, weniger augenfälliger Aspekt, nämlich die Verarbeitung der Lebensphilosophie durch Simmel in Richtung einer Neubestimmung der Philosophie außerhalb der Rahmenbedingungen sogenannter metaphysischer wie auch fundamentalwissenschaftlicher Herkunft. Bei Simmel bedeutet dies zum Beispiel eine Historisierung der Metaphysik, die deren prinzipielle Revidierbarkeit einschließt. Die Brücke zwischen diesen beiden Gesichtspunkten ist ein Verständnis von *Kultur,* das von der These von der *Unhintergehbarkeit des Lebens in allen seinen Formen* bestimmt wird. Was dies im einzelnen heißt, kann durch einige schlaglichtartige Hinweise auf die Rezeption Simmels deutlich werden.

Jedwede Rezeptionsgeschichte wird in ihren wesentlichen Stationen primär nicht von Aktualitätserwägungen, sondern von Distanzierungen unterschiedlicher Intensität bestimmt. Der Bezug auf das Werk Simmels macht hier keine Ausnahme. Eine Extremform solcher Distanzierung ist *G. Lukács'* Einordnung Simmels in die »geistigen Tendenzen des Vorkriegsimperialismus«, der »genießerischen Akkomodation an die 'Tragik des menschlichen Lebens'«[29]. *E. Bloch* spricht von »einem Mann, der alles will, nur nicht die Wahrheit [...] ein Varieté von Relationen, kurz abbrennend und nur von Fall zu Fall«[30]. Häufig begegnet der Vorwurf des Subjektivismus und des Individualismus. Simmels Analysen seien zwar der modernen Kunst zugute gekommen, dies allerdings unabhängig von, ja gelegentlich gegen seine philosophischen Ambitionen, deren

Emphase mit den detaillierten Einzeluntersuchungen im Vorfeld der Entstehung der modernen Soziologie merkwürdig kollidiere. *H.-J. Lieber* spricht vom Modell einer »dialektischen Totalitätsanalyse«, der »die konkrete Geschichte und Gesellschaft zum lediglich exemplarischen Fall einer umfassenden Wesensspannung zwischen Subjektivität und Objektivität«[31] gerinnt. Wie andernorts[32] begegnen wir hier dem Vorwurf einer uneingestandenen Metaphysik, sei es als Ontologisierung der historischen und gesellschaftlichen Realität, sei es als Wendung zur Idee im Sinne einer für die Lebensführung orientierenden Wertgebung, die in Simmels Stichwort vom *»individuellen Gesetz«* ihren Ausdruck finde.[33] Auch *H. Blumenberg*[34] weist auf ein in sich widersprüchliches Totalitätsdenken hin: das jeweilige Sollen scheint als eine Funktion des totalen Lebens der individuellen Persönlichkeit auf. Die jüngste Stimme in diesem Konzert ist jene von *J. Habermas,* der Simmel zwar eine »phänomenologisch genaue Beschreibung des modernen Lebensstils« zugesteht, gestützt »auf das Konfliktpotential eigensinnig ausdifferenzierter Wertsphären und Lebensordnungen«, zugleich aber betont, Simmel ordne dies jedoch wieder einer »zweifelhaften Metaphysik des Lebens« unter, mit der »Tendenz zur Entfremdung zwischen der Seele und ihren Formen«[35]. Dadurch werde uns »der kulturkritische Simmel auf eigentümliche Weise fern und nah zugleich«[36]. Im Gegensatz zu Habermas, der sich zuletzt für das 'Ferne' entscheidet, ist der *Nähe* der Vorzug zu geben, vor allem im Blick auf den *Kulturkritiker* und *Zeitdiagnostiker* Simmel. Ähnliches gilt bezüglich des *'Metaphysikers',* sofern man unter Metaphysik nicht abstrakte Konstrukte versteht, sondern jene Folgerungen aus seinem Kulturbegriff, von denen Simmel selbst als der »historischen Antwort« auf die »metaphysische Frage«[37] gesprochen hat. Eine Antwort auf diese Frage ist nach Simmel aber nur im Kontext dessen möglich, was bei ihm »moderne Kultur« heißt.

Philosophisch ist die moderne Kultur vor allem die Negation eines Totalitätsdenkens, die sich sowohl auf der Ebene der Wissenschaften, der Lebensstile und des philosophischen Diskur-

ses feststellen läßt. In bezug auf die Wissenschaften steht sie für fortwährende Differenzierung, lebensmäßig führt sie Nivellierung und Fragmentarisierung mit sich, diskursiv fällt sie mit der Verabschiedung des Anspruchs seitens der Philosophie zusammen, Leit- und Fundamentalwissenschaft zu sein.

In der Nivellierung wie in der Fragmentarisierung sieht Simmel den Kulminationspunkt der bisherigen Kulturentwicklung. Sie signalisieren, daß das *Leben* nunmehr nicht mehr nur diese oder jene Form, sondern das Prinzip der Form überhaupt verschmäht; *Lehen* und *Kultur* greifen unmittelbar ineinander; ein biologistischer wie ein idealistischer Lebensbegriff werden obsolet. Formeln Simmels wie jene von der »Transzendenz des Lebens« oder die vom »individuellen Gesetz« sind relational zu diesem Kulturverständnis zu sehen; sie wollen gerade keine *Entitäten* sein wie etwa in der vorkritischen Metaphysik.

Die Differenzierung bzw. Pluralisierung, von der Simmel im Zusammenhang des modernen Kulturgefühls im Blick auf die *Wissenschaften* spricht, steht für eine Kapazitätserweiterung im Sinne des Gewinns neuer Handlungsspielräume der Autonomie. Die ständig wachsende Naturbeherrschung, die Erweiterung wirtschaftlicher Optionen durch die egalisierende Wirkung des Geldes, die Emanzipation von verpflichtenden sozialen Bindungen sowie eine gesteigerte Individualität sind in einem unauflöslichen Beziehungsgefüge miteinander verflochten. Komplementärphänomen dieser Differenzierung ist die Permanenz der Krise. Die *große Krise* der Moderne ist daher nicht die Ankündigung des Endes der Moderne, sondern die Garantie für ihren Fortbestand. Jede weitere Differenzierung ist eine neue Konkretisierung der Idee der Moderne, die sich noch zum Einspruch gegen sich selbst autointegrativ verhält: Das Prinzip der Individualität setzt sich gerade in der Weise der Befreiung des Individuums vom neuen Zwang zur Individualität durch. Modernisierung als Differenzierung ist ebenso Subjektivierung wie Pluralisierung. Beide stehen für unterschiedliche Aspekte der »Auflösung der festen Inhalte in das flüssige Element der Seele [...], aus der alle Substanz herausgeläutert ist, und deren Formen nur Formen von Bewe-

gungen sind«[38]. Die Bestimmung der Moderne im Zeichen von *Krise* und *Konflikt* kommt aber vor allem auf der Ebene der Lebensstile zum Tragen. Der ihnen vorausliegende Gegensatz von *Einheit* und *Vielheit* konkretisiert sich ad hoc jeweils in der Variabilität des modernen Lebens, unter anderem als

- Vielfalt der Stile und Anschauungsinhalte des Kulturlebens;
- fortschreitende Individualisierung in den sozialen Beziehungen;
- Detaillierung in der Kunst
- und uneinlösbare Sehnsucht nach Verwirklichung in einer objektiven Kultur.

Dennoch ist im Blick auf die dritte Forderung festzuhalten: Die imaginierte Objektivität in den übertheoretischen Lebensmächten Kunst und Religion bleibt subjektiv[39].

Simmels Werk radikalisiert diesen Dauerkonflikt zusehends; spricht er anfänglich von einer »Krise der Kultur«, so um die Lebensmitte von der »Tragödie der Kultur«, im Spätwerk von der »Pathologie der Kultur«. In diesem Zusammenhang ist Cassirers Kritik an Simmel aufschlußreich, die das Zerrissene im Kulturbegriff Simmels auf eine Art 'Restmetaphysik' zurückführt, die das transzendentalphilosophische Projekt unterlaufe und sich in ihren weiteren Instrumentierungen an der unlösbaren Theodizeeproblematik vergeblich abarbeite. Cassirer selbst sieht die Philosophie mit der Verwandlung des metaphysischen Problems der Theodizee in ein ethisches durch Kant unabweisbar auf das Feld Kultur gerichtet, auf dem der Mensch, freilich im Bewußtsein der dialektischen Struktur der Kultur, die Erfüllung seines 'intelligiblen' Wesens finde.[40] Freilich verkennt Cassirer mit dieser Lösung das Anliegen Simmels, der keinem Kulturpessimismus das Wort reden will, sondern Strukturen zu entfalten sucht, die mit der Bestimmung der Moderne und der sie charakterisierenden Vielfalt der Lebensstile selbst gegeben sind; denn auf sie bezogen offenbart sich *Modernität* als »Kampf des Lebens gegen die Form«.

Modernes Leben ist »sich steigernde Formlosigkeit«[41]. In der Kunst und im Erkennen, in der Religiosität wie in der Erotik will das Leben »nicht von dem beherrscht sein, was unter ihm ist, [...] es will überhaupt nicht beherrscht sein, auch nicht von der Idealität, die sich den Rang oberhalb seiner zuspricht«[42]. Daß dieser Konflikt gelöst werden müßte, ist daher »ein ganz philiströses Vorurteil«[43].

Gegenstand der kulturkritischen Analysen Simmels ist das *moderne Gefühl*. Vor allem das Geld forciert die Angleichung »immer umfassenderer sozialer Kreise durch die Verbindung des Entlegensten unter gleichen Bedingungen« und eben darin die »Unabhängigkeit der Person«[44]. Deren *Fragmentarität* wiederum meint, »daß der Kern und Sinn des Lebens uns immer von neuem aus der Hand gleitet, daß die definitiven Befriedigungen immer seltener werden, daß das ganze Mühen und Treiben doch eigentlich nicht lohne«[45]. Es geht also um eine tendenzielle »Verschlingung und Verwachsung des modernen Lebens«[46], der zunehmend ein »umfassendes gemeinsames Interessenniveau für alle Menschen«[47] entspricht. Nivellierung ist unter dieser Rücksicht die Bedingung der Möglichkeit *interner* Fragmentarität. Das wiederum hat Konsequenzen für den verwendeten Philosophiebegriff.

Im Ausgang vom Kritizismus *Kants* stellt sich für Simmel das Problem der Philosophie als das umfassendere der »Deutung und Formung« der Welt der Tatsachen nach »Kategorien und Normen« dar, die »von dem auffassenden Geiste an die an und für sich isolierten Tatsachen herangebracht werden«[48]. Das Prinzip der *Relationalität* gilt gerade für die Philosophie als Konstruktion nach Prinzipien entsprechend der vorgängigen Reflexion auf diese Prinzipien. Wird die Gesellschaft als eine sich unablässig wandelnde erfahren, dann können die Begriffe, die sich auf sie beziehen, nur relationale sein, wie Simmel am Beispiel der Zuordnung von »Wechselwirkung« und »Vergesellschaftung« verdeutlicht hat. Den Aufschluß zu einer lediglich noch metaphorisch zu verstehenden Totalität können nur noch fragmentarische Bilder ermöglichen, so daß an die Stelle der *Anschauung des Ganzen* eine Vielzahl individueller Sym-

bolkosmen tritt, die ein *zeitloses An sich* allenfalls imaginieren. Ausgeschlossen wird damit die Substantialisierung als gegeben vorgestellter Tatbestände, aber auch jene Reontologisierung, die man Simmel immer wieder vorgeworfen hat. So ist beispielsweise die »historische Wahrheit [...] keine bloße Reproduktion, sondern eine geistige Aktivität, die aus ihrem Stoff [...] etwas macht, was er an sich noch nicht ist«, sofern sie ihn zu einem »für uns lohnenden Bilde gestaltet«[49].

Urheberin wie Gestalterin dieses philosophischen Programms ist die Vielfalt der individuellen Lebensäußerungen, denn wenn das ausdrücklich 'Moderne' der modernen Kultur durch eine veränderte Einstellung zum Leben allererst hervortritt, dann muß der Ort der nachträglichen Systematisierung die prinzipielle Reflexion eben dieses *Lebens* sein. Philosophie ist, soll sie überhaupt noch möglich sein, *Lebensphilosophie,* ist doch das Leben unhintergehbar, weil es sich selbst seine geschichtliche und kulturelle Form gibt. Solche Unhintergehbarkeit ist identisch mit dem, was Simmel die »metaphysische Form«[50] nennt.

Die Kultur der Moderne ist nicht etwa metaphysikfrei. Gerade in ihr erfährt die bislang abstrakte Metaphysik ihre historische Konkretion: Das *'Leben'* ist Schlüssel- und Zentralbegriff der Epoche um 1900. *Leben* wird zur letzten, das Ganze bestimmenden Wirklichkeit. Im Nachlaß Simmels findet sich eine Aufgabenzuweisung an die Philosophie, die besagt, letztere habe nichts weiter als das Apriori des Lebens festzustellen. Gemeint ist damit die Überordnung des Erlebens über das Erkennen, das eine distanzierende Subjekt-Objekt-Beziehung voraussetzt, die zugleich die vermeintliche Kontinuität des Lebens zerbricht. Der Topos vom Leben bzw. Erleben als dem Früheren, Fundamentaleren hat die Lebensphilosophie überlebt. Vielfach gebrochen begegnet er im gegenwärtigen Diskurs wieder. Dazu einige Beispiele:

– beim frühen *Habermas* als Berufung auf die »Intention des wahren Lebens«, von dem her erst mögliche *wahre* Aussagen sich begründen lassen sollen; das *Interesse* ist der

»gelebte Begriff«;
- als unterschiedlich motivierter Rückbezug auf das Lebensweltheorem *Husserls* [von ihm selbst im Sinne der notwendigen Fundierung der Wissenschaften verstanden];
- als These von der soziokulturellen Lebenswelt im Sinne konkreter gesellschaftlicher Umwelt in der Wissenssoziologie [u. a. bei *Schütz, Berger und Luckmann*];
- als Hypostasierung von Leben im Sinne eines Synonyms für die *wahre* Religion bzw. die *richtige* Metaphysik, die mit der »richtigen Einstellung zu unserem Leben im Ganzen«[51] koinzidieren,
- sowie als Rekurs auf die *Lebenswelt* im Sinne eines methodisch rekonstruierbaren Zusammenhangs von theoretischen und vortheoretischen Orientierungen, wobei 'Leben als Begründungsfragment' verstanden wird [*J. Mittelstraß*].

Eher selten wird der verborgene Hintergrund dieser Konstruktionen namhaft gemacht: *W. Diltheys* Fundierung des Erkennens der Wirklichkeit im Leben, wie sie unter anderem ihren Ausdruck in der Formel vom »Leben selber, [der] Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann«[52], findet. Simmels Lebensbegriff knüpft daran an, allerdings mit nochmaliger nachhaltiger Profanierung der theologischen Voraussetzungen. Leben konkretisiert sich ausschließlich in der Kultur, und noch die Religion als *übertheoretische Lehensmacht* ist Reflex der Kultur. Sie verliert jene Eigenständigkeit, die beispielsweise für die Potenzenlehre *J. Burckhardts* noch charakteristisch war.

Was gegenwärtig als *Lebensweltheorem* diskutiert wird, hat seinen Ursprung daher bei Simmel, nicht etwa bei Husserl, so daß auch von daher ein nicht-phänomenologischer Rückgriff auf diesen Kontext ohne Zweifel legitim ist. In seiner Schrift über die Religion[53] ist von einer »autonomen Lebenswelt« die Rede, und in seinem Buch über Goethe[54] wird der *Wilhelm Meister* als Beispiel für eine literarische Gestaltung der Welt zitiert, die sich ausschließlich in der und durch die Individuation

ihrer Gestalten konstituiert. Diese lassen durch »ihre Wechselwirkung eine Lebenswelt erwachsen«, wobei die Reklamation des emphatischen *Weltbegriffs* in der »autonomen Lebenswelt« dem Erweis *einer praktischen* Totalität dient, Äquivalent für das, was die moderne Kultur theoretisch als unmöglich herausgestellt hat. Dabei stößt Simmel in der Vereinseitigung *eines* Lebenselements – in der individuellen Verneinung der Vielfalt der Stile – zu einer »letzten und absoluten Instanz des Lebens« vor, die von sich aus die Gewähr der »Ungestörtheit des inneren Zusammenhangs« bietet. Zugleich geraten »solche Behauptungen [...] in Widersprüche mit den intellektuellen Maßstäben, die von ganz andersartigen Ursprüngen herkommen«. Die praktische Totalität ist Ausdruck des Bedürfnisses nach »Ergänzung des fragmentarischen Daseins«[55], so, als ließe die Permanenz des kulturellen Konflikts sich temporal suspendieren, wie diese Imagination der Unterbrechung Skepsis hinsichtlich der Theoriefähigkeit einer autonomen Lebenswelt verrät, denn: die »Lebensbewegtheiten sind sie für sich noch nicht«[56].

Gar nicht erstaunlich im Gesamtwerk Simmels ist der wiederkehrende Rückbezug auf *Schopenhauer* und *Nietzsche*. Er läßt sich als Versuch einer Wiederentdeckung der Qualitäten einer vorwissenschaftlichen Weitsicht entziffern, deren Ausdruck nicht 'neue Theorien' sind, sondern das, was man die Kristallisationspunkte entwickelter Individualität sowie ein momenthaftes Objektivwerden subjektiver Inhalte der Kultur nennen könnte. Dabei soll, anders als bei Schopenhauer und Nietzsche, eine nachträgliche Restitution fragwürdiger Objektivität ausgeschlossen bleiben. Der Rede von einem »absoluten Leben« eignet ein primär metaphorischer Sinn, jenseits der Welt der Wissenschaften wie jener einer substantialistischen Metaphysik. Das »absolute Leben« ist ein »unbezeichenbares Etwas«, ein »Immer-Gleiches«, das »in das Leben erst allmählich eingeht«[57] [wobei man anmerken darf, daß solche Emanation vielleicht doch wieder eine Art *Substanzdenken* anklingen läßt]. *Philosophieren vollzieht sich im Erweis der Apriorizität dieses*

Faktums, nicht jedoch in seiner Ausgestaltung und Konkretion.

Im Unterschied zu der gegenwärtigen Bezugnahme auf das Lebenswelttheorem liegt Simmel nichts an einer Synthese von Wissenschaft und vor- bzw. außerwissenschaftlichen Annahmen. Die Wissenschaften isolieren die Erscheinungen des Lebens und relativieren sie in Richtung beliebiger Einzelerkenntnisse. Mag sie durchaus »Wahrheitserkenntnis« sein, so konfrontiert sie Simmel doch mit einer »Weisheitserkenntnis«, deren genuines Feld die Philosophie ist, dies durchaus im Sinne eines emphatischen Philosophie- und Kulturbegriffs. Simmel selbst ist sich der Schwierigkeiten seines *Lebensbegriffs* bewußt, wenn er sagt, hier sei eine Region erreicht, in der »logische Schwierigkeiten nicht ohne weiteres Schweigen gebieten«[58].

Hinsichtlich des Gebrauchs und des Umfangs dieses Begriffs lassen sich *vier* Ebenen unterscheiden:

- Leben als Dasein, Vitalität bzw. Fließen des Lebensstroms [in Anlehnung an *H. Bergson*];
- Leben als *Er*leben, vom Erkennen unterschieden, aber ebenso wie dieses Leistung des Bewußtseins;
- Leben als historische bzw. kulturelle Manifestation [u.a. als Idee, Wert, oder allgemeiner: als die Verobjektivierung subjektiver Lebensäußerungen],
- und Leben als *absolutes Leben:* Leben als quasimetaphysische Instanz und letzte, nicht kategorialisierbare Einheit mit einer deutlichen Nähe zu *Metapher und Symbol.*

Unterschiedlich gewichtet ist der Philosophiebegriff Simmels auf jede dieser vier Ebenen bezogen, wenngleich der »vitalen Logik«[59] [unterschieden von der rationalen] gemäß *das Leben nur durch das Leben selbst verstanden werden kann.* Die verschiedenen Ebenen der Lebensäußerungen verweisen auf eine letzte Einheit, das absolute Leben, ohne es doch zu repräsentieren. Vielmehr symbolisieren sie die »Transzendenz des Lebens«, etwa wenn es heißt, die *Kulturgebilde* stünden für »einen Überfluß über den bloßen Lebensprozeß«[60]. Neben sie

tritt das *Selbstbewußtsein* als bevorzugtes Symbol des Lebens. In ihm bezieht sich das Subjekt auf sich selbst: Der Intellekt 'begreift' [anders als das 'Fühlen' und 'Erleben'] das Leben.

Simmels Philosophiebegriff spielt in dreifacher Hinsicht die These von der Aprioriziät des Lebens durch:

- in der erlebend reflektierten Begleitung des kulturellen Prozesses;
- in seiner Kategorialisierung im Postulat unvermeidlicher Symbolisierung, mit deutlichen Parallelen zu E. Cassirer,
- und in der zweigliedrigen Definition von Leben als *Mehr-Leben* und *Mehr-als-Leben.*

Letztere will sagen, daß das Leben auf der Ebene des Bewußtseins Gebilde eigener Bedeutung und Gesetzlichkeit produziert: Sprache, Wissenschaft, Kunst, Normen und Werte, unsere Vorstellungswelt insgesamt [Cassirers »symbolische Formen«]. Simmels Aussage, das Leben selbst stehe für ein »unbezeichenbares Etwas«, das der Welt voraus- und zugrunde liege, ist aber auch als Einspruch dagegen zu verstehen, die Lebensphilosophie erneut in einem System metaphysischer Dogmen oder abschließender, gleichsam quasimetaphysischer Aussagen inhaltlicher Art aufgehen zu lassen. Im »unbezeichenbaren Etwas« Simmels ist die Metaphysik kaum mehr als bloße metaphorische Erinnerung.

4. Kulturelle Transformation und Kristallisation (Arnold Gehlen)

Wie bei vergleichbaren Autoren, etwa bei E. Cassirer, läßt sich auch bei *Arnold Gehlen* [1904-1976] jene *anthropologische Reduktion* der Kulturproblematik konstatieren, die in der These von der Unvermeidlichkeit von Kultur gipfelt. »'Naturmenschen', d.h. kulturlose gibt es überhaupt nicht.«[61] Der Mensch lebt immer schon »in einer künstlich entgifteten, handlich gemachten und von ihm ins Lebensdienliche veränderten Natur, die

eben die Kultursphäre ist«[62]. Letztere meint nichts anderes als den »Inbegriff tätig *veränderter* urwüchsiger Bedingungen [...], innerhalb deren der Mensch allein lebt und leben kann«[63]. Diese 'Basisbestimmungen' kehrt Gehlen nicht zuletzt gegen den »zählebigen romantischen Kulturbegriff«[64], der sich in Wahrheit zum Geist schwächlich und unwirklich verhält. Hier, in diesem Romantizismus, erscheint das Absolute als absoluter Kulturbetrieb, der alles Substantielle auf Vorstellungen, Meinungen und Hoffnungen reduziert. Der daraus sprechende extreme Subjektivismus weicht die *objektiven Kulturbestimmungen* auf und zerstört sie. Gehlens Interesse gilt diesen objektiven Kulturbestimmungen. Sein anthropologisch fundamentierter Ansatz ist ihre großangelegte Verteidigung. Dabei kommt der *Lehre von den Institutionen* eine herausragende Bedeutung zu.

Wenn es richtig ist, daß sich der Mensch immer schon jenseits des Naturzustandes befindet, und dies bei unaufhebbarer, also konstitutioneller Instabilität seines Antriebslebens, dann müssen Mechanismen greifen, die diese Defizite nicht nur kompensieren, sondern die Kompensate auch auf Dauer stellen. Soll dies gelingen, müssen »inhibitorische Formen« auf den Plan treten, deren Jahrtausende währende Wirkung den Menschen »auf die hohen exklusiven und selektiven Ansprüche« heraufdrücken, »welche Kultur heißen dürfen. Diese Institutionen wie das Recht, die monogame Familie, das Eigentum sind selbst in keinem Sinne natürlich und sehr schnell zerstört. Ebensowenig natürlich ist die Kultur unserer Instinkte und Gesinnungen, die vielmehr von jenen Institutionen von außen her versteift, gehalten und hochgetrieben werden müssen. Und wenn man die Stützen wegschlägt, primitivisieren wir sehr schnell.«[65] Das heißt mit anderen Worten: Kultur ist Institutionalisierung, und die objektiv gewordene Kultur begegnet uns in den jeweils vorfindlichen Institutionen. »Die Kultur ist das Unwahrscheinliche, nämlich das Recht, die Gesittung, die Disziplin, die Hegemonie des Moralischen« – auch dies eine direkte Kritik am romantischen Kulturbegriff, der in Wahrheit das Zerfließen der Kultur meint – denn: »Wenn die Gaukler,

Dilettanten, die leichtfüßigen Intellektuellen sich vordrängen, wenn der Wind allgemeiner Hanswursterei sich erhebt, dann lockern sich auch die uralten Institutionen und die strengen professionellen Körperschaften: das Recht wird elastisch, die Kunst nervös, die Religion sentimental. Dann erblickt unter dem Schaum das erfahrene Auge schon das Medusenhaupt, der Mensch wird *natürlich* und alles wird möglich. Es muß heißen: Zurück zur Kultur!«[66]

Steht die Kultur als ganze unter dem Rubrum der *Entlastung,* d. h. der Befreiung vom unmittelbaren Daseinsdruck des naturalen Zustandes, den Gehlen als jene außerordentliche *Belastung* anspricht, die das Überraschungsfeld für den Menschen darstellt, dann manifestiert sich in den Institutionen die Vielfalt jener Entlastungsformen, mit deren Hilfe es der Mensch zu einem voraussehbaren, regelmäßigen und bei gegebenen Bedingungen auch mit Sicherheit provozierbaren Verhalten bringt. Ihr Gegensatzverhältnis zur Natur, die das Rousseausche Schema umkehrt, gründet nicht zuletzt darin, daß sie nicht etwas subjektiv Gewolltes sind, in das Belieben des Einzelnen, der sich subjektiv von der Natur zu emanzipieren gedenkt, gestellt, sondern daß sie eine quasinaturale Objektivität beanspruchen. Sie werden gleichsam eine »zweite Natur« und als determinierende Konstante so unbezwingbar wie diese. Wo erst einmal, wie in der Moderne, diese dem Menschen gemäße 'Natur' [die ja die Überwindung, ja Negation der 'ersten', eigentlichen Natur und damit conditio sine qua non des Menschseins ist] in Frage gestellt wird, ist alles Regression. Die dem Menschen im kulturellen Prozeß gleichsam auferlegte besondere *'natura humana' qua Kultur* muß *gegen* die ursprüngliche Natur des Menschen als eines evolutiv hervorgebrachten Lebewesens unter anderen ins Werk gesetzt werden, ja diese sogar [bis an die Grenze unhintergehbarer 'naturaler Dispositionen'] auslöschen. Sie ist auch nicht – etwa aus der Perspektive der ersten Hominiden heraus – prognostizierbar. In Institutionen aufgefächert handelt es sich bei ihr um *sekundäre objektive Zweckmäßigkeiten.*

Als ein auf Dauer gestelltes Verhalten kann die Institution

gerade nicht in der 'menschlichen Natur selbst' gründen. Sie muß gegen sie behauptet werden. Dabei ist der Aspekt der Zweckmäßigkeit, der unmittelbare Nutzen, sekundär. Kommen Zweckmäßigkeitserwägungen in den Blick, dann ereignet sich das, was Gehlen im Kontext seiner Kristallisationsthese die »Stabilisierung nach rückwärts« nennt: Die Institutionen verlieren ihre bis dahin fraglose Legitimität und müssen über ihre Nützlichkeit Rechenschaft ablegen [Gehlen denkt hier ohne Zweifel an die Aufklärung, d. h. an eine philosophische Kritik um ihrer selbst willen]; die Institutionen werden als Mittel bestimmten Zwecken zugeordnet und gewinnen damit einen technischen Charakter. Der Mensch hat seine Bestimmung als 'Kulturwesen' abgestreift und betrachtet die Kultur wie andere Zweck-Mittel-Relationen nur noch im Hinblick auf das, was sie für die 'natürliche' Bedürfnisbefriedigung leistet.

Es würde in dem hier vorgegebenen Zusammenhang zu weit führen, die Institutionenlehre Gehlens in all ihren Einzelaspekten darstellen und diskutieren zu wollen. Fest steht, daß bei Gehlen ein ähnlicher Zwiespalt zwischen subjektiver und objektiver Kultur herrscht wie bei *G. Simmel,* nur mit umgekehrter Gewichtung. Bei Simmel gründet die Tragik, wenn nicht gar das Verhängnis aller Kultur darin, daß einmalige, ja unvergleichliche »subjektive« Aufgipfelungen den Gang in die Objektivierung antreten müssen und sich damit nicht nur zu etwas Fremdem und Entfremdendem im Blick auf ihren ursprünglichen Urheber entwickeln, sondern auch in der Objektivierung das Moment des Einzigartigen und Unvergleichlichen verlieren und zu Massenphänomenen werden, dem vergleichbar, was ein halbes Jahrhundert später *Th. W. Adorno* zu der abschätzigen Kennzeichnung von der »Kulturindustrie« animierte. Für Gehlen dagegen steht und fällt Kultur mit ihren [nicht nur behaupteten, sondern auch durchgesetzten] Objektivitätsansprüchen. Wo sich diese verändern, spricht er von »Sinntransformationen«[67], in einem Indiz dafür, daß Gehlen gerade *keine* Vielzahl von Kulturen kennt, sondern nur Verschiebungen, Verfallsprozesse innerhalb von 'Kultur überhaupt' als einem anthropologischen Faktum. Wo sich solche

Sinntransformationen vollziehen, verändert sich die Kultur im Sinne einer schrittweisen Zerstörung ihres ursprünglichen Gehaltes. Für diese Zerstörung gibt es eine einfache Formel: *Die Kultur wird subjektiv.*

Diesem Umschlagen von objektiver in subjektive Kultur, ihrer Sinntransformation, gilt das Interesse des *Zeitdiagnostikers* Gehlen, des Kulturkritikers und Verfallstheoretikers, der die Aufweichung der objektiven Kulturbestimmungen seitens der eben durch sie freigesetzten Subjektivität konstatiert. Das instrumentelle, nach dem Nutzen fragende Bewußtsein eignet sich die Realität der Institution an, die in solcher Aneignung ihre Kraft einbüßt. Der 'aufgeklärte' Umgang mit den Institutionen ist aber auch das Einfallstor der *post-histoire,* das heißt der Massenkultur: Millionen Menschen, Eindrücke und Sachverhalte werden zu je ihrer eigenen Individualität und Eigengesetzlichkeit befreit. Gegen sie gilt es, die elementaren und sachrationellen Verhaltensweisen der objektiven Kultur zu stabilisieren: durch die Reduktion von Subjektivität.

Mit der Hervorbringung von Subjektivität negiert die Institution sich selbst. Subjektivität ist von einer bestimmten Kulturstufe an als irreduzible Faktizität zu betrachten, als eine von 'langer Hand' vorbereitete und in der Entwicklung der Institutionen beschlossen liegende anthropologische 'Erschließungssituation', in der sich der Mensch als Kulturwesen selbst zum Thema wird. Mit ihr verschwindet die Fraglosigkeit der Institutionen, deren Bedeutung für den Menschen zunehmend problematisiert wird. Die vielen Instabilitäten, welche die Institutionen in Schach hielten und auf höhere Motive hin bündelten, werden freigesetzt; die parasitäre Neigung des Menschen steht wider die Kultur auf.[68] Gehlen prägte für diesen Vorgang den Terminus von der *Entlastung, die von der Entlastung durch die Institutionen entlastet.* Der Versuch, sich von den Entlastungen zu entlasten, deren Aufgabe ihrerseits die Entlastung von anthropologisch-konstitutionellen Spannungszuständen war, ist nicht etwa die Befreiung, sondern die Zerstörung der Institutionen; sie weicht die Kultur von innen heraus auf und desavouiert ethische und

politische Verantwortlichkeiten. Die ersehnte Freiheit wird zum unerträglichen Zwang. Zuletzt stellt sich das Leben selbst in Frage.[69] Die freigesetzte und schließlich total gewordene Subjektivität führt unter jenes Sinnlosigkeitsverdikt, wie es *Max Weber* zum Teil beschrieben, zum Teil prognostiziert hat. Der Sinnlosigkeitsverdacht ist die Stunde der *Kristallisation,* ein Topos, um den vor allem die späten Überlegungen Gehlens kreisen.[70] Die Kristallisation vergleichgültigt das Subjektive, das bis dahin sowohl die letzte Vollendung der Institutionen wie ihre radikale Infragestellung war. In der Kristallisation vollzieht sich eine über die ursprünglichen Institutionen hinausgehende Rationalisierung. Sie geht so weit, daß »wir sogar den Begriff Handlung fallenlassen, die wir als ausgelöste Bewegung oder bedingten Reflex auffassen«[71].

Orientiert an den Schemata der Philosophie des deutschen Idealismus verhalten sich Kristallisation und Subjektivismus zueinander wie 'Wesen' und 'Erscheinung'. Die Einordnung der Subjektivität in dieses Paradigma macht sie, ungeachtet ihrer institutionendestruierenden Dominanz, zu etwas Ephemerem, zum bloßen Phänomen. Sie verglüht wie ein Feuerwerk [von Einfällen, Durchspielmöglichkeiten, Faszinationen und Eskapismen] und läßt das Wesen, die Kristallisation, um so deutlicher hervortreten. Die volle Entfaltung der Subjektivität, die nirgends auf Widerstand stößt, beweist zugleich, daß sie im Grunde genommen gleichgültig ist. »Gott und die Maschine haben die archaische Welt überlebt und begegnen sich jetzt allein.«[72]

Die Kristallisation, das Wesen hinter dem Subjektiven, bloß Phänomenalen, bildet den Kern jener Notwendigkeit, die sich aus den Sachen selbst herleitet. Mit dem Wort 'Kristallisation' ist jener Prozeß gemeint, an dessen Ende die auf einem bestimmten Gebiete angelegten Möglichkeiten in ihren grundsätzlichen Beständen entwickelt sind. Sie sind zu Sachen geworden, denen nun zu folgen ist.[73] Auch das als subjektiv Wahrgenommene ist in Wirklichkeit – wie könnte es in Entsprechung zum Schema von Wesen und Erscheinung auch anders sein – bis ins Einzelne erfaßt und durchgespielt. Jen-

seits des Subjektiven, dem Raum vermeintlicher Freiheit und Kreativität, begegnet dem Menschen eine funktionierende objektive Welt. Sie 'funktioniert' eben dadurch, daß sich der Mensch unbewußt ihren Sachzwängen unterwirft.

Was Gehlen unter dem Stichwort von der Kristallisation beschreibt, ist nahezu deckungsgleich mit dem, was Max Weber über das »stählerne Gehäuse« geschrieben hat, eine dem okzidentalen Rationalisierungsprozeß einbeschriebene verhängnisvolle Tendenz, nach der sich die vom Menschen hervorgebrachte Rationalität gegen den Menschen wendet und seine Vollzüge zunehmend nach außen verlagert – in die Sachen, Systeme, Automaten, Bürokratien. Während Weber diesen Gang der Dinge beklagt[74], leuchtet für Gehlen hinter ihnen der endlich zu sich selbst gekommene Mensch hervor – 'zu sich selbst gekommen', weil dem sehenden Auge nun nichts mehr den Blick auf seine Bestimmung als eines *in Objektivitäten wurzelnden Kulturwesens* verstellt. Der Zwang dieser Objektivitäten ist dem *Fatum* aus der antiken Tragödie vergleichbar. Der Mensch erfährt und bestätigt sich dadurch selbst, daß er sich wissend in diesen Verhängniszusammenhang hineinbegibt und das, was notwendig ist, aus freiem Willen bejaht. Gehlen kann im Blick auf dieses Fatum sogar von einer einmaligen Würde sprechen, verteidigt gegen den vordergründigen, selbsttrügerischen und eitlen Subjektivismus, bedarf es doch nunmehr keiner Verpflichtungserlebnisse gegenüber äußeren Appelldaten[75] mehr, um jene heroischen Tugenden zu lehren, die in ihrer Summe das ausmachen, was nach Gehlen »Kultur« heißt.

5. Zur Kritik der Kulturindustrie (Theodor W. Adorno)

Im Zusammenhang mit dem Hinweis auf die umstrittene »Kulturanthropologie« E. Rothackers[76] wurde bereits die Skepsis *Adornos* gegenüber allem deutlich, was sich mehr oder weniger diffus des [nichtssagenden] Begriffs wie der [undeutli-

chen, mißverstandenen, wenn nicht korrumpierten] Sache der 'Kultur' annehmen zu müssen glaubt. Höhepunkt der Invektiven Adornos gegen die durch Auschwitz ad absurdum geführte Kultur ist eine Stelle aus der »Negativen Dialektik«[77], in der es heißt, diese Kultur »perhorresziert den Gestank, weil sie stinkt; weil ihr Palast, wie es an einer großartigen Stelle von Brecht heißt, gebaut ist aus Hundescheiße. Jahre später als jene Stelle geschrieben war, hat Auschwitz das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen. Daß es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, daß diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern [...] Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll. Indem sie sich restaurierte nach dem, was in ihrer Landschaft ohne Widerstand sich zutrug, ist sie gänzlich zu der Ideologie geworden, die sie potentiell war, seitdem sie, in Opposition zur materiellen Existenz, dieser das Licht einzuhauchen sich anmaßte, das die Trennung des Geistes von körperlicher Arbeit ihr vorenthielt. Wer für die Erhaltung der radikal schäbigen und schuldigen Kultur plädiert, macht sich zum Helfershelfer, während, wer der Kultur sich verweigert, unmittelbar die Barbarei befördert, als welche die Kultur sich enthüllte. Nicht einmal Schweigen kommt aus dem Zirkel heraus; es rationalisiert einzig die eigene subjektive Unfähigkeit mit dem Stand der objektiven Wahrheit und entwürdigt dadurch diese abermals zur Lüge.«

Wo liegen die Wurzeln dieser harschen Kulturkritik und was sind ihre Motive?

Adorno begreift, anders als im orthodoxen Marxismus und in seinen abgeleiteten Denominationen, Kritik nicht als ein Unternehmen, [vor allem *gesellschaftlich* vermittelte] Interessenlagen aufzuspüren und an den [sozialistischen] Pranger zu stellen, also eine isolierte Betrachtungsweise zu pflegen, sondern als kritische Transformation dessen, was zuletzt die idealistische Systemphilosophie, freilich *positiv* verklärt, zur *differentia specifica* der *philosophischen* Perspektive erhob: den Aspekt der *Totalität*. Hierfür ließen sich viele Belege anführen,

auf die an dieser Stelle verzichtet werden muß.[78] Zusammenfassend gesagt ist für Adornos Kulturkritik eine Stelle aus den »Prismen«[79] wichtig, in der es heißt: »Darum hat die Kritik oftmals weniger nach den bestimmten Interessenlagen zu fahnden, denen kulturelle Phänomene zugeordnet sein sollen, als zu entziffern, was von der Tendenz der Gesamtgesellschaft in ihnen zutage kommt, durch die hindurch die mächtigsten Interessen sich realisieren. Kulturkritik wird zur gesellschaftlichen Physiognomik. [...] Sie bezieht einen der Kultur und dem gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang enthobenen Standort, einen archimedischen gleichsam, von dem aus das Bewußtsein die Totalität, wie sehr sie auch laste, in Fluß zu bringen vermag. Der Angriff aufs Ganze hat seine Kraft darin, daß um so mehr Schein von Einheit und Ganzheit in der Welt ist, wie gelungene Verdinglichung, also Trennung. [...] Zieht man sie zu jener Verantwortung vor sich, welche sie verleugnet, so bestätigt man nur die kulturelle Wichtigmacherei. Als neutralisierte und zugerichtete aber wird heute die gesamte traditionelle Kultur nichtig. [...] Noch das äußerste Bewußtsein vom Verhängnis droht zum Geschwätz zu entarten. Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich geworden ist, heute Gedichte zu schreiben.«

Ein Paradebeispiel dieser von Adorno eingeklagten »Physiognomik« auf dem Niveau *negativer* Dialektik ist das Kapitel über die »Kulturindustrie« aus der »Dialektik der Aufklärung«,[80] ein »Essay«, dem sich keine handliche Theorie der Kulturindustrie entnehmen läßt, wie viele Interpreten und Exegeten Adornos angenommen haben.

Die »Kulturindustrie« ist, gesellschafttheoretisch betrachtet, Teil des »spätkapitalistischen« Systems. Im Stadium der Kulturindustrie überwindet der Kapitalismus den Dualismus von Basis und Überbau. Die Kulturmonopole werfen nun gleich den ‘big industries’ Kultur als Ware auf den Markt und übernehmen auch noch zusätzlich die totale Integration der

Gesellschaft durch die Affirmation ihrer Institutionen und die Propagierung konformen Verhaltens. Das Zeitalter der Kulturindustrie ist, geschichtsphilosophisch betrachtet, der Scheitelpunkt jenes historischen Prozesses, in dessen Verlauf die *Aufklärung* in ihr Gegenteil, den Massenbetrug umschlägt. Die Kulturindustrie forciert die Eroberung der letzten Enklaven abweichenden Denkens und Verhaltens mit dem Ziel eines Funktionierens ohne Reibungsverlust. Kultur wird zum Instrument sozialer Kontrolle. Kulturindustrie heißt, politisch betrachtet, die letzte und perfekte Stufe der Rationalisierung von Herrschaft. Erstmals verfügen die Herrschenden über einen Apparat, der Repression als alltäglichen Bestandteil normalen Funktionierens [der gesellschaftlichen Maschinerie] zuläßt. Kulturindustrie heißt, sozialpsychologisch betrachtet, die Auslöschung des Individuums. Mit ihm fällt die letzte Instanz, der noch Widerstand gegen das schlechte Bestehende abverlangt werden könnte. Kulturindustrie setzt 'Markenzeichen' an die Stelle des Individuums. Die Kulturindustrie manipuliert die Massen: Sie gewöhnt sie an Gewalt, versetzt sie in Angst, stumpft sie ab durch Monotonie und übt sie im Triebverzicht. Die Kulturindustrie kommerzialisiert die Kunst. Sie unterwirft das 'kulturelle Erbe' ebenso wie die gerade gängigen pseudokulturellen Produkte dem Diktat der Warenästhetik. Sie vereinheitlicht sie zu leicht konsumierbaren Clichés und verplant die Spontaneität ihrer Angestellten mit dem Ziel der Erzeugung eines Immergleichen – mit minimalen, markentypischen Abweichungen. Sie erpreßt die Versöhnung der unvereinbaren Momente von Kultur und Zerstreuung und macht den Konsumenten zur universalen Gestalt. Die Kulturindustrie ist schließlich das Komplementärphänomen entfremdeter Arbeit: sie übt nicht nur durch die von ihr propagierten 'Tugenden' ein systemkonformes Verhalten ein; sie ist auch selber mechanisiert wie die Arbeit, deren 'Anderes' zu sein sie vorgibt.

Der erste Absatz des Kapitels über die Kulturindustrie setzt mit der Kritik des soziologischen Gemeinplatzes von einem »kulturellen Chaos« [128] als der Folge des Rationalisierungs-

prozesses ein, an dessen Ende angeblich die moderne Welt steht. Adorno benennt die Gegenthese: »Kultur schlägt heute alles mit Ähnlichkeit« [128]. Es folgt eine Aufzählung entmutigender Beispiele, die von Film und Radio, den Illustrierten und den Prunkbauten der Industrie und der totalitären Herrscher bis hin zu der Misere des Städtebaus mit seiner Scheidung zwischen Peripherie zum Wohnen und Konsum- und Arbeitszentren einen Bogen spannen. Auf diese Beispiele bezieht sich die Wiederaufnahme der These von der Uniformität, nochmals radikalisiert: »Alle Massenkultur unterm Monopol ist identisch« [128]. Der Monopolcharakter der Massenmedien fällt zusammen mit ihrer Selbstlegitimation, die Ende und Anfang miteinander verbindet: »Die Wahrheit, daß sie nichts sind als Geschäft, verwenden sie als Ideologie, die den Schund legitimieren soll, den sie vorsätzlich herstellen« [129]. Aus dem kommerziellen Erfolg wird zwanghaft die gesellschaftliche Notwendigkeit der Kulturindustrie abgeleitet.

Es schließt sich die Zurückweisung einer zweiten, ebenfalls weit verbreiteten Legitimation der Kulturindustrie an: Diese habe in der Vereinigung technologischer Sachzwänge mit den augenscheinlichen Massenbedürfnissen die Expansion des spätkapitalistischen Kulturmülls zu verantworten. Die Verselbständigung der Technik, die die zeitgenössische Ideologie tränenreich beklage, wird auf ihren wahren Kern hin analysiert, die Herrschaft der ökonomisch Stärksten. Sie hat der Entfaltung der massenmedialen Produktivkräfte den Boden bereitet. Adorno resümiert: »Technische Rationalität heute ist die Rationalität der Herrschaft selbst« [129], um sodann ziemlich kurzschlüssig Technikgeschichte und politische Theorie zu einer ‘Geschichtsphilosophie der Medien’ zu verbinden: »Der Schritt vom Telephon zum Radio hat die Rollen klar geschieden. Liberal ließ jenes den Teilnehmer noch die Rolle des Subjekts spielen. Demokratisch macht dieses alle gleichermaßen zu Hörern, um sie autoritär den unter sich gleichen Programmen der Stationen auszuliefern« [129].

Auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung der Kulturindustrie, mit der Einführung des Radios nämlich, ist die

allen Medien innewohnende Tendenz zur Stabilisierung der jeweils herrschenden Verhältnisse und Machtstrukturen offenbar geworden. Die 'Liberalität' des Telephons als eines Mediums zweier gleichberechtigt kommunizierender Subjekte war nur ein 'Spiel' am Vorabend der entscheidenden Medienrevolution, die die Subjekt-Objekt-Beziehung zementiert. Ein durch und durch autoritäres Medium etabliert sich, das bereits von seiner Kommunikationsstruktur her auf seine affirmative Funktion verweist: War die 'Liberalität' des Telephons immerhin noch ein 'Spiel', so ist die angebliche 'Demokratie' des Rundfunks nur noch ein Vorwand für die Auslieferung an das Immergleiche. Der Rundfunk hat eine irreversible Kommunikationsstruktur und kompensiert den Verlust an Autonomie des Rezipienten dadurch, daß er die 'Wahlmöglichkeit' zwischen einzelnen Stationen offeriert, die alle nur das gleiche anbieten. Die immergleichen Programme bringen ihrerseits ein Publikum hervor, das der Rechtfertigung dieser Programme dient. Das 'System' selbst demaskiert sich in einem Zirkel von Produktion, Rezeption und der Legitimation ihres perfekten Zusammenhangs als 'Verhängniszusammenhang'.

Was aus dem Vergleich zwischen Telephon und Radio erhellt, ist symptomatisch für die Kulturkritik Adornos und Horkheimers, nämlich die Verbindung von *sozialpsychologischer Spekulation* [das individuelle Bewußtsein geht in der Rolle des Helfershelfers der sozialen Kontrollinstanzen auf] und *Ideologiekritik*. Ihre literarische Form ist der »Essay«, der, wie es in anderem Zusammenhang heißt, »prinzipiell Überinterpretationen«[81] zu wagen hat. Der Essayist verfährt »methodisch-unmethodisch« und nimmt »den antisystematischen Impuls ins eigene Verfahren auf und führt Begriffe umstandslos, 'unmittelbar' so ein, wie er sie empfängt«[82]. Parallelen zu Simmel und dem dort exemplarischen Essayismus[83] drängen sich auf. So setzt Adorno den Essay als Denkform von den »definitorischen Verfahren« ab, die hinter die Kritik der philosophischen Begriffsbildung eines Nietzsche, Hegel oder Kant zurückfallen und die »Vorstellung des Begriffs als einer tabula rasa« weiterführen. Zu ihnen verhält sich der Essayist skeptisch: »Weil die lückenlose

Ordnung der Begriffe nicht eins ist mit dem Seienden, zielt er nicht auf geschlossenen deduktiven oder induktiven Aufbau. Er revoltiert zumal gegen die seit Platon eingewurzelte Doktrin, das Wechselnde, Ephemere sei der Philosophie unwürdig; gegen jenes alte Unrecht am Vergänglichen, wodurch es im Begriff nochmals verdammt wird.«[84]

An die Stelle der bloßen Kategorien der herkömmlichen Theorie setzt der Essayist die Bezugnahme auf die Erfahrung des Denkenden: »Er reflektiert das Geliebte und Gehaßte, anstatt den Geist nach dem Modell unbegrenzter Arbeitsmoral als Schöpfung aus dem Nichts vorzustellen.«[85]

Skeptisch und ironisch kündigt der Essay wortlos die Illusion, »der Gedanke vermöchte aus dem, was thesei, Kultur ist, ausbrechen in das, was physei, von Natur sei. Gebannt vom Fixierten, eingestandenermaßen Abgeleiteten, von Gebilden, ehrt er die Natur, indem er bestätigt, daß sie den Menschen nichts mehr ist.«[86]

Im Essay meint der Appell an die Erfahrung etwas anderes als das, was sich gemeinhin mit dem Vorwurf des Subjektivismus und Privatismus verbindet. Er eliminiert, zumindest im Verständnis kritischer Theorie, deren Medium er ist, gerade nicht die Spuren der Erfahrung des Denkens. Sein Formgesetz ist die »Ketzerei«. Er ist weder traditionelle Theorie noch Feuilleton. Deshalb muß er zu *starken Mitteln* greifen; es liegt in seiner Absicht, »den Anspruch von Kultur zu erschüttern und sie zum Eingedenken ihrer Unwahrheit zu bewegen, eben jenes ideologischen Scheins, in dem die Kultur als naturverfallen sich offenbart. Unterm Blick des Essays wird die zweite Natur ihrer selbst inne als erste.«[87] So nimmt der Essayist gerade das Abgedrängte und Seichte, beispielsweise die Reklame, ernster, als sie von sich aus genommen werden möchten. Nur so auch lassen sich Sätze wie die folgenden aus dem Kapitel über die Kulturindustrie verstehen: »Von Kultur zu reden war immer schon wider die Kultur. Der Generalnenner Kultur enthält virtuell bereits die Erfassung, Katalogisierung, Klassifizierung, welche die Kultur ins Reich der Administration hineinnimmt. Erst die idealisierte, die konsequente

Subsumption, ist diesem Begriff von Kultur ganz angemessen. Indem sie alle Zweige der geistigen Produktion in gleicher Weise dem einen Zweck unterstellt, die Sinne der Menschen vom Ausgang aus der Fabrik am Abend bis zur Ankunft bei der Stechuhr am nächsten Morgen mit den Siegeln jenes Arbeitsganges zu besetzen, den sie den Tag über selbst unterhalten müssen, erfüllt sie höhnisch den Begriff der einheitlichen Kultur, den die Persönlichkeitsphilosophen der Vermassung entgegenhielten.« [139]

Wenn das kulturindustriespezifische »Amusement« im Grunde nichts anderes ist als »die Verlängerung der Arbeit unterm Spätkapitalismus« [145], dann betrügt die Kulturindustrie ihre Konsumenten um das, was sie ihnen verspricht: »Nicht also daß die Kulturindustrie Amusement aufwartet, macht den Betrug aus, sondern daß sie durch geschäftstüchtige Befangenheit in den ideologisches Chliches der sich selbst liquidierenden Kultur den Spaß verdirbt« [151]. So kann Adorno, um ein konkretes Beispiel zu nennen, im Blick auf die *Garbo* einerseits sagen, »indem sie [sc. die Kulturindustrie] das Begehrte immer wieder exponiert, den Busen im Sweater und den nackten Oberkörper des sportlichen Helden, stachelt sie bloß die unsublimierte Vorlust auf, die durch die Gewohnheit der Versagung längst zur masochistischen verstümmelt ist«, während andererseits das Gesicht der Garbo mit dem Hinweis auf eine »widerstrebende Physiognomie« verteidigt wird, – gegen die Norm derer, die aussehen, »als ob man sie mit 'Hello sister' anreden könnte« [154]. Das Resümee ist ambivalent und dennoch vernichtend: »Kultur ist eine paradoxe Ware. Sie steht so völlig unterm Tauschgesetz, daß sie nicht mehr getauscht wird; sie geht so blind im Gebrauch auf, daß man sie nicht mehr gebrauchen kann. Daher verschmilzt sie mit der Reklame. Je sinnloser diese unterm Monopol scheint, um so mächtiger wird sie. Die Motive sind ökonomisch genug. Zu gewiß könnte man ohne die ganze Kulturindustrie leben, zu viel Übersättigung und Apathie muß sie unter den Konsumenten erzeugen. Aus sich selbst vermag sie wenig dagegen. Reklame ist ihr Lebenselixier. Da aber ihr Produkt unablässig

den Genuß, den es als Ware verheißt, auf die bloße Verheißung reduziert, so fällt es selber schließlich mit der Reklame zusammen, deren es um seiner Ungenießbarkeit willen bedarf.« [171 f.]

Wo die Forderung nach einer »aufgeklärten Massenkultur« laut wird, scheint der Generalverdacht gegenüber der Kultur vergessen. Das oberste Prinzip der Kulturindustrie, nämlich daß Vergnügtsein immer auch Einverständnis bedeutet, mag durch Trivialitäten verstellt werden, es wird dadurch nicht außer Kraft gesetzt.

6. Ästhetizismus versus gesellschaftliche Praxis (Peter Weiss: Die Ästhetik des Widerstands)

Ein Blick in überfüllte Konzertsäle, vor allem an Feiertagen, oder auf lange Reihen von Wartenden vor den Museen anläßlich bedeutender Ausstellungen – und beides in den Medien seinerseits zum 'Ereignis' stilisiert –, kann aus eigener Anschauung, unmittelbar also, darüber belehren, daß die Anziehungskraft, die von der Kunst ausgeht, anders als eine bestimmte Kulturkritik glauben machen will, keineswegs im Schwinden begriffen ist. Es ist auch nicht so, als würde anläßlich solch öffentlicher und medienwirksamer Präsentation von Kunst in erster Linie 'Genuß' gesucht, das, was nach gängigem Verständnis Kunst angeblich in erster Linie gewährt, worin auch immer solcher 'Genuß' bestehen mag. Daß an den alljährlichen Festtagen Konzertsäle, Theater und Museen besonders frequentiert werden, an Tagen, die ehedem der Verkündigung zentraler Aussagen des christlichen Glaubens vorbehalten waren, bestärkt in der Vermutung, auch in den Erwartungen an die Kunst schwinge an solchen Tagen etwas mit, was zumindest rudimentär an religiöse oder quasireligiöse Bedürfnisse erinnere. Angesichts des Stellenwertes, der in den postindustriellen Gesellschaften der 'Kunst' zukommt – und hier wäre ebenso an die »Happenings« zu erinnern, die das 'Bürgerliche' bewußt ausgrenzen –, ist es der kulturellen Ana-

lyse ein leichtes zu zeigen, daß die Kunst zunehmend jene Bereiche okkupiert hat, die bislang der Religion vorbehalten schienen. Das zeigt sich unter anderem auch daran, daß jene konstitutiven Funktionen von Religion, wie sie die Religionssoziologie immer wieder herausstreicht – die Affektbildung, die Handlungsnormierung und die Symbolisierung bzw. Gemeinschaftsbildung –, mit gleichem Recht und gleicher Stringenz auch von der Kunst ausgesagt werden können. Eine neutrale Sicht dieser Entwicklung spricht vom 'Weltanschauungscharakter' der Kunst; der mißbilligende Blick darf mit gleichem Recht auf die ideologische Indienstnahme der Kunst hinweisen.

Seit dem achtzehnten Jahrhundert sind Fragen der Kunst auch Weltanschauungsfragen. Das »Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus« stellte Philosophie, Kunst und Religion als gleichberechtigte Partner nebeneinander, die gemeinsam die Synthese einer 'neuen Mythologie' schaffen, die sich unter anderem am religiösen, kosmologischen und 'ästhetischen' Charakter der vorgegebenen Mythologien aus der Vergangenheit orientiert. Geistesgeschichtlich markiert dieses Ereignis den Beginn einer Entwicklung, an deren Ende, gegenwärtig, die Werke der Kunst seitens der Philosophie zu Platzhaltern einer *Wahrheit* in emphatischem Sinne stilisiert werden konnten, wie sie traditionell der philosophischen Theologie, der Metaphysik oder gar der Religion vorbehalten schien. So konnte *M. Heidegger* von den Kunstwerken als einem Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit sprechen, während *Th. W. Adorno* darauf verwies, daß es die Werke der Kunst seien, die verhießen, was die herrschende Wirklichkeit versage: »Kunst sucht, schwach, mit rasch ermüdender Gebärde, das wiedergutzumachen.«[88]

Nicht nur eine der wesentlichen Bestimmungen von Philosophie, die Aufarbeitung und Reflexion von Erfahrungen, ist am Ende der Neuzeit in die Bezirke der Kunst eingewandert; auch Versuche, das *unvollendete Projekt der Moderne* weiterzuführen, stützen sich auf Momente eines Eskapismus, der sich an den Avantgarde-Bewegungen der Kunst ori-

entiert. Vergleichbares gilt für Diskussionen im Umkreis der neuen Mythenfreundlichkeit, auf die andernorts noch zurückzukommen sein wird. Eine ideologische Überhöhung der Kunst ist die Folge.[89] Ein weiteres Resultat ist, daß *Ästhetik* ihre ursprüngliche Bestimmung als einer bestimmten Weise der Reflexion über das Kunstwerk übersteigt; sie verläßt den Status einer philosophischen bzw. kulturwissenschaftlichen Teildisziplin, die sich auf die Werke der Kunst als ein ihr Äußerliches, Gegenüberstehendes erstreckt, »nur etwas für den philosophisch Eingestellten«[90]. Ästhetik wird zur *Lebensform und zum Orientierungssystem* und kompensiert so den Verlust jener geschlossenen Weltbilder [plakativ des Christentums, des Marxismus und der neuzeitspezifischen Humanismen], deren Plausibilitätsschwund allenthalben zum Thema geworden ist.

Entwicklungen und Tendenzen wie die skizzierten sind zu berücksichtigen, wenn man die »Ästhetik des Widerstands« von *Peter Weiss*, fertiggestellt 1980/81, verstehen, einordnen und für einen Diskurs über »Kulturelles« fruchtbar machen will.[91] Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch die Debatten unter Kunstwissenschaftlern im einst 'real existierenden Sozialismus', etwa die Realismusdebatten im Ausgang von *G. Lukács*.

Die Urteile über den von Weiss vorgelegten Text reichen von 'unbefriedigend', 'lehrhaft und dogmatisch', 'Wunschautobiographie' bis hin zu Lobsprüchen wie 'Versuch einer glaubwürdigen Synthese von ästhetischem Modernismus und sozialistischer Parteilichkeit', 'Kultbuch der neuen Linken' und 'linker Heimatroman'. Noch bevor man sich auf solche Etikettierungen einläßt, ist wichtig festzuhalten, daß sich die »Ästhetik des Widerstands« schon dadurch von anderen, im traditionellen und klischeehaften Sinne 'linken' Ästhetiken unterscheidet, daß sie keine abstrakte Lehre vom Schönen, von Prinzipien der Kunstbetrachtung, der Wirkweise und Aneignung der Kunstwerke, ihrer »Aura«, vorlegt, sondern selber ein *narrativer* Text ist, der seinerseits mit den Mitteln, die

eine ausgearbeitete 'Ästhetik' an die Hand gibt, zu analysieren wäre. Die »Ästhetik des Widerstands« ist kein philosophisches Buch, aber sie gibt Anlaß zu einer Vielzahl von Erwägungen und Überlegungen, die man 'philosophisch' nennen darf. In diesem Sinne hat *Alfred Andersch* von einem »roman d'essai« gesprochen und P. Weiss veranlaßt, sein Hauptwerk, das kulturelle Moment betonend, auf folgende Weise zu charakterisieren: »Eine Ästhetik, die sich nicht befaßt mit den traditionellen Begriffen der Ästhetik, nämlich mit der Lehre des Schönen, des Harmonischen, des Formvollendeten, des Abgeklärten, des Fertigen, des Vorbilds, sondern eine Ästhetik, die in sich alles enthält, was dem Kampf des Menschen entspricht, nämlich dem Kampf, sich auf eine höhere Bewußtseinsebene hinzubewegen. Es werden Menschen geschildert, die im politischen Kampf stehen, die aber diesen politischen Kampf als zu eng empfinden und diesen Kampf erweitern wollen und einsehen, daß zu diesem Kampf, dem politischen Kampf, dem Kampf um politische Erneuerung, unbedingt gehören muß die *kulturelle Umwandlung*, die Bereicherung des Menschen an kulturellen Gütern und Werten.«[92]

Es fällt schwer, die »Ästhetik des Widerstands« einer einzigen literarischen Gattung, dem 'Roman', zuzuordnen. Die Formelemente reichen von der Autobiographie über die Montage bis hin zu Elementen des klassischen Bildungsromans. Die Auseinandersetzung des Ich-Erzählers mit den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit [Beginn des Faschismus, Arbeit in der sozialistischen Jugend, Spanischer Bürgerkrieg, Exil und illegaler Kampf in der Kommunistischen Partei] reflektiert einen Prozeß, der durch ein zunehmend deutlicheres Verstehen der zeitgeschichtlichen Ereignisse als einer 'Geschichte von Klassenkämpfen' vor dem Leser ausgebreitet wird. So erscheint zwar der schließliche Eintritt des Ich-Erzählers in die KP konsequent; gleichwohl werden auf jeder Ebene des berichteten Geschehens deren Dogmatismus und abweisende Intoleranz benannt, reflektiert und kritisiert. Es sind nicht zuletzt diese Vorbehalte, die dem Programm der »Ästhetik des Widerstands«, einem Programm zu Erkenntnis-

gewinn und Identitätssuche, den befürchteten dogmatisch-plakativen Charakter nehmen.

In ihrer Gewichtung der narrativen, fiktionalen und reflexiven Elemente unterscheidet sich die »Ästhetik des Widerstands« erheblich von den Produkten des sogenannten sozialistischen Realismus und seinen Agitprop-Tendenzen. Bemühten letztere sich verschämt darum, das fiktionale Moment zu minimieren, so wird in der »Ästhetik des Widerstands« die Reflexion der Differenz zwischen Erzähltem/Erfahrenem und Erdachtem zum Konstruktionsprinzip. Dieses Prinzip rückt den Roman in die Nähe eines *kulturphilosophischen Fundamentaltextes*. Das Bewußtsein von dieser Differenz schließlich, die als Moment von Theorie in die Darstellung eingeht und eine 'reflektierte Fiktionalität' begründen möchte, rechtfertigt auch erst den Titel: *»Ästhetik* des Widerstands«. Es wird nicht bloß eine zwar bedeutsame, aber doch auch wieder nur beliebige Geschichte aus dem antifaschistischen Widerstand erzählt, deren angebliche Vorbildfunktion sich mit den Dümmlichkeiten des sozialistischen Realismus durchaus vereinbaren ließe; Weiss will vielmehr auf eine *Ästhetik* hinaus, auf eine *Lehre von der Aneignung des Erzählten*, in der das Werk in seiner narrativen Verfaßtheit den Maßstäben gerecht wird, die mit dem Anspruch einer 'Ästhetik' gesetzt sind. In der Fiktionalität des Textes scheint eine neue, verändernde Sicht der Dinge auf. Sie wird ihrerseits von dem sie transportierenden Fiktionalen abgelöst. Bezogen auf diesen Zusammenhang und die darin vom Autor erwartete Transformationsleistung sieht sich Weiss selbst »in einer Welt, die unaufhörlich auf mich eindringt und mich zwingt, aufs neue Stellung zu ergreifen, teilzunehmen – das ist um das Buch herum, in meinem täglichen Dasein als Schreiber, vorhanden, und das wird direkt überführt auf die Situation dieser fiktiven Ich-Figur, die ja auch ständig diesem Andrang ausgesetzt ist, dem Andrang von Figuren, Geschehnissen, Auseinandersetzungen, von furchtbaren Fehden und Gefahren: und diese beiden Welten, also die eingekapselte Welt und die größere Welt drumherum, die unsere tägliche Welt ist, werden geschildert, und das alles versuche ich durch diese

Vielfalt der Ereignisse zusammenzudrängen und darzustellen als eine ständige Forderung, die auf die Ich-Figur einwirkt.«[93]

Für eine Rezeption des Terminus 'Ästhetik' spricht auch die den ganzen Roman durchziehende und prägende Auseinandersetzung mit den großen Werken der Kunst: mit dem Pergamon-Altar, Picassos Bild »Guernica«, Gericaults Gemälde »Das Floß der Medusa«, den Tempeln von Angkor, Piero della Francescas Fresken in Arezzo, Dürers Kupferstich »Melancolia I« und Pieter Brueghels Gemälde »Der Karneval und die Fasten«. Man darf von der »Ästhetik des Widerstands« auch als von einer großangelegten Geschichte der bildenden Kunst von der Frühzeit bis hin zu Magritte sprechen. Diese Geschichte wird nicht einseitig in Theorie überführt, sondern in ein literarisches Werk hineinkomponiert, das seinerseits mit dem Anspruch auftritt, *Kunst* zu sein, das zudem den unter Gegenwartsbedingungen einzig noch möglichen Zugang zu Werken der Kunst zu eröffnen beansprucht. Was bei Weiss 'Ästhetik' heißt, ist ein von der gängigen Kunstbetrachtung abweichender Zugang zur Welt der Kunst, den die Spezialisten, weil sie »mit erhobenem Zeigefinger die Vieldeutigkeit jedes einzelnen Werkes vergessen«[94], als »naiv« stigmatisieren. Gegen dieses Verdikt setzt Weiss die Forderung nach der Kompetenzausweitung. In Analogie zum Schlagwort von der *Kultur für alle* formuliert er ein Programm der »Kunst für alle«, denn die Werke der Kunst werden, aus der Hand des Künstlers entlassen, zu einem »freistehenden Wert [...], jedem angehörend, der davor hintritt«[95]. Allerdings kann die Ausweitung der ästhetischen Kompetenz auch eine lediglich unverbindliche Geste bleiben. Schon die Interpretation des Kunstwerks als »eines gefährlichen Angriffs [...] auf die etablierte Gesellschaft«[96] steht für eine Engführung, auch wenn die Berechtigung zu solcher Interpretation aus dem Theorem abgeleitet wird, daß die Werke der Kunst Geschichte nicht nur antizipieren, sondern auch den Ort markieren, an dem das, was die herrschende Geschichtsschreibung verdrängt und verschweigt, festgehalten und mimetisch wiederholt werden soll. Die Werke der Kunst bewahren ein Wissen, das Wissen um

die Abhängigkeit alles Geistigen und Kulturellen von der Art und Weise, wie die Menschen ihr Leben produzieren. Dieses Wissen wartet auf seine Reanimation in bestimmten historischen und gesellschaftlichen Konstellationen.

P. Weiss will mehr als bloß eine Wiederauflage des klassischen marxistischen Schemas von Basis und Überbau vorbereiten. Wie alles, was Menschen hervorbringen und ins Werk setzen, sind auch die Kunstwerke als Versuche zu dechiffrieren, *Ordnungen* zu etablieren. Die Ordnungen, von denen die Kunstwerke sprechen, sind allerdings nicht eindeutig. Sofern sie der Reflex bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse sind, spricht der Versuch aus ihnen, Vorgegebenes zu sanktionieren. Sie können aber auch als Hinweise auf eine Ordnung gelesen werden, die erst zu schaffen ist, sich in ihnen gleichsam im Vorschein zeigt. Diejenigen nähern sich dieser Ordnung an, die die Werke der Kunst aus der Perspektive des »Widerstands« rezipieren. Wo letztere bestimmend wird, müssen konventionelle Schemata wie gefällige Schönheit und individueller Geschmack zurücktreten. Gleichwohl stellt sich damit die 'rechte' Ordnung nicht von selber her [und entsprechend ist auch die »Ästhetik des Widerstands« nur eine Annäherung, mit durchaus offenem Ende – ein Umstand, der sie auch von der Selbstsicherheit des Historischen und Dialektischen Materialismus unterscheidet]: Die Kunstwerke sind, auf die Bedingungen ihrer Entstehung bezogen, *These* [Affirmation] und *Antithese* [Negation] zugleich; ihre Aneignung muß entsprechend im Sinne einer Antithese zur veränderungsbedürftigen Gesellschaft verstanden werden, um auf jene *Synthese* hinzudeuten, die nichts anderes wäre als die Koinzidenz von künstlerisch vorgebildeter und gesellschaftlich zur Wirkung gekommener Ordnung. Ihr Maßstab ist die *Arbeit:* die Arbeit des Autors als die subjektive Vorwegnahme der realen Synthese in der Aneignung und Fortbildung des 'kulturellen Erbes', die geschichtlich-gesellschaftliche Arbeit im engeren Sinne, sofern die Widersprüche und Antinomien, die bei der Aneignung der Werke der Kunst bewußt werden, Widerstand herausfordern, und zuletzt die Arbeit der Lektüre, die häufig die zu einer

bestimmten historischen Stunde einzige Form von Widerstand darstellt.

Im Blick auf die Intentionen, die Weiss mit dem Terminus *ästhetische Erfahrung* belegt und als *Gegengeschichte* konzipiert[97], läßt sich der Verdacht einer wenig glücklichen Instrumentalisierung der Kunst nicht einfach beiseite schieben. Der Vergleich mit ähnlichen Überforderungen der Kunst zeigt das deutlich, etwa, wenn bei Heidegger die Kunst den Verlust der Metaphysik, bei Adorno die Inversion der Geschichtsphilosophie im Sinne eines Verfallsprozesses, den die Theorie nur noch nachkonstruieren kann, kompensiert. Markiert dort der Rückzug auf das Ästhetische die Einsicht in das Scheitern des neuzeitlichen Geschichtsoptimismus, denn die Ziele, die eine auf immer größere Freiheiten ausgerichtete Geschichte verheißt, sind so ferne gerückt, daß Freiheit und Glück in der Gegenwart nur noch im Sich-Versenken in die Werke der Kunst zu realen Erfahrungen werden, so will Weiss im Grunde noch mehr und noch anderes von der Kunst. Die Diskreditierung der neuzeitlichen Fortschrittseuphorie und ihrer Utopien durch den Faschismus und Stalinismus wird zum Anstoß, im Rückbezug auf das Ästhetische neue Quellen der Motivation zu erschließen, um den erlahmenden Fortschrittsglauben erneut zu wecken und zu festigen. Weiss zeigt sich überzeugt, daß dies gelingt, wenn die Kunstwerke aus ihrer [falschen] Autonomie herausgelöst und auf dem Hintergrund marxistischer Theorieansätze neu und anders dechiffriert und rezipiert werden. Sein der »Ästhetik des Widerstands« zugrundegelegter und quasiautobiographischer Rahmen ist die 'Probe aufs Exempel': Läßt Kunst [und damit Kultur überhaupt] sich schon nicht unmittelbar fortschrittsrelevant verständlich machen, so soll sie doch eine gewisse Hilfestellung bei dem Unternehmen leisten, die Selbstvergewisserung des schreibenden und reflektierenden Ich vorzubereiten und die Selbstplazierung im jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext zu erleichtern.

In der in den Widerstand eingeschlossenen Ästhetisierung der eigenen Geschichte werden sowohl die Forderung emanzipatorischen Kampfes [»was ich hätte sein sollen«] wie auch

die nach rückwärts gerichtete Selbstkorrektur transparent: die Kunstwerke helfen die Vergangenheit aufarbeiten und deuten. Auch Fehlschläge und Enttäuschungen können zu Mosaiksteinen für ein »besseres Morgen« werden. Nach dem Ende der sogenannten realen Sozialismen mag man den Optimismus, der aus der »Ästhetik des Widerstands« spricht, belächeln. Das Werk selbst hat jedenfalls wirksam der Vorstellung entgegengearbeitet, es gäbe so etwas wie eine in sich geschlossene *'kulturelle Sphäre'* – etwa neben der politischen, ökonomischen, religiösen usw. Es hat darüber hinaus gezeigt, daß Fragen, die scheinbar so esoterische Bereiche wie die Rezeptionsästhetik oder die Integration der Kunst als eines Momentes gesellschaftlicher Praxis berühren, nur dann angemessen beantwortet werden können, wenn sich die Konstitutionsbedingungen von Geschichte und Gesellschaft, die ja die von Kultur sind, artikulieren lassen.

7. Der Rekurs auf das Unbegriffliche

Die Geschichtsentwürfe der Neuzeit, von Lessing und Herder über Kant, Hegel und Marx bis zu A. Gehlen und Th. W. Adorno, stimmen darin überein, daß sie in der Geschichte einen Prozeß mit benennbaren Stadien und feststehenden Zielen sehen, welche die Philosophie der Geschichte, die zugleich eine der menschlichen Kultur und damit Anthropologie und Soziologie in einem ist, mit ihren jeweiligen Totalitätsvorstellungen zur Deckung bringen könne. Im Gegensatz dazu stellt die späte Moderne die Vorstellung von der Geschichte als einer fixen Größe [trotz aller Dynamik], die über die Theorie zu kontrollieren wäre, in Frage. Dabei treten neue Modi der Zuordnung auf den Plan, etwa die Systemtheorie oder die Abkehr von der begrifflichen Konstruktion überhaupt. Gesucht wird nach derjenigen Größe, die jene Leerstelle auszufüllen vermag, welche die Geschichtsphilosophie seit Hegel und Marx hinterlassen hat.

Daniel Bell[98] hat diese Fragestellung zum Ausgangspunkt seiner Analyse der postindustriellen Gesellschaft und ihrer Kultur gemacht. Dabei unterscheidet er zwei mögliche Weisen der Deutung von Geschichte und Gesellschaft: eine begrifflich-systematisch vorgehende und eine axialstrukturierende. Während erstere auf feste Deutungsprinzipien fixiert ist, darin den neuzeitlichen Geschichtskonstruktionen vergleichbar, und auf Kausalitäts- und Teleologiegesichtspunkte nicht verzichten kann, soll mit Hilfe axialer Strukturen »nicht die Frage nach Ursache und Wirkung (wozu es einer Theorie empirischer Beziehungen bedürfte), sondern die nach dem Prinzip, nach der Achse, um die sich die Gesellschaft dreht, gestellt und geklärt werden«[99]. Als erster hat nach der These Beils Max Weber sich diese axiale Deutung zu eigen gemacht, und zwar in seinen idealtypischen Rekonstruktionen zum okzidentalen Rationalisierungsprozeß, die »den Schlüssel zum Wandel der westlichen Welt von einer traditionsverhafteten zu einer modernen Gesellschaft liefern«[100]. Axial sei die Konzeption Webers vor allem deshalb, weil sie auf teleologische und kausale Abhängigkeiten verzichte. Aus diesem Grunde auch zögen die späten, an Weber orientierten Deutungen gleichsam die Summe aus der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie: sie offenbaren das Scheitern ihrer leitenden Ideen der Prozessualität, der Freiheit und des Fortschrittes. Auch diese Deutungen können jedoch auf »die Geschichte« als ihren konstitutiven Rahmen nicht verzichten, denn selbst das Eingeständnis des Scheiterns läßt sich nur auf dem Hintergrund eben jener Geschichtsphilosophie verständlich machen.

Extrem verdeutlichen diese Tendenz die beiden äußerst konträren Denker *M. Heidegger* und *K. Löwith*. Beide reduzierten 'Geschichte' verfallstheoretisch auf das Ensemble der Motive, die für den Auszug aus der Geschichte sprechen. 'Verfall' heißt in diesem Kontext nicht nur das Schwinden der Relevanz der Geschichte im Sinne eines konstitutiven Theorierahmens. Er steht auch für das Zurückweichen des Prozeßgedankens. Geschichte wird zurückgeführt auf einen monokausalen, undialektischen Naturbegriff, beispielsweise

mit dem Ziel, »diesem ganzen geschichtlichen Wesen und Unwesen *beschauend* gegenüber« zu treten, »wie wir ihm nur im Abstand des freien Umblicks auch 'gegenübertreten und uns ihm gegenüber so 'objektiv' verhalten, wie es dem Menschen seiner Natur nach gegeben ist«[101].

Unterschiedliche Konsequenzen sind denkbar. Eine mögliche Konsequenz ist der *Rekurs auf das Unbegriffliche,* der bereits aus jener Formulierung von Sinnkriterien im Hinblick auf mögliche narrative Organisationsformen von Geschichte[n] spricht, die den Aporien der Geschichtsphilosophie der Neuzeit die verstärkte Thematisierung der vielfältigen *Lebenswelten* entgegensetzte. Die Lebenswelt als Substrat einer »natürlichen Weltanschauung« – im Gegensatz zu einer reflektierten, theoriefähigen – sowie als Feld der Strukturierung des fraglos Gegebenen wie des Problematischen durch das *erlebende Subjekt* wird relevant für die Einstellung zur je eigenen wie zu den historisch vermittelten Kulturen. Als gegeben wird vorausgesetzt, »daß eine gegliederte Sozial- und Kulturwelt als Bezugsrahmen für mich und meine Mitmenschen historisch vorgegeben ist, und zwar in einer ebenso fraglosen Weise wie die 'Naturwelt'«[102]. Die Differenziertheit unterschiedlicher Lebenswelten, die jener der Subjekte entspricht, setzt an die Stelle globaler Aussagen über *die* Geschichte oder *die* Kultur unterschiedliche historische und soziale Erfahrungen, Phänomene und Materialien, die auf der Folie keineswegs einheitlicher kulturspezifischer Erfahrungen und Entwicklungen sowie differenziert zu denkender individueller und gesellschaftlicher Gegebenheiten wiederum weiter dechiffriert werden. In diesen Zusammenhang gehören Überlegungen wie jene *H. Blumenbergs,* deren Herkunft aus der Phänomenologie *E. Husserls* die Affinitäten zu den genannten Lebenswelttheoremen noch einmal unterstreicht.

Formal läßt sich das Interesse Blumenbergs[103] an geschichts- und kulturphilosophischen Fragestellungen als Interesse an einer phänomenologischen Historik deuten, die ihrerseits erfassen will, in welchen Prozeßformen und -intensitäten und in welchen Grundmustern von Rationalität Geschichte und über

sie vermittelt Kultur sich formieren. Gefragt wird vor allem, welche Bedingungen sich für die Herauslösung einer Epoche aus ihren Vorgegebenheiten benennen lassen. Dabei wird vor allem das neuzeitliche Theorem von der Selbstbehauptung bzw. Selbststeigerung in seinen vielfältigen Um- und Neubesetzungen reflektiert.

Das Konzept der »Umbesetzung«, wie es Blumenberg handhabt, ist primär eine wirksame Weise der Distanzierung von den möglichen Formen einer implikativen oder gar residualen Metaphysik. Sie bezeichnet »implikativ das Minimum an Identität, das noch in der bewegtesten Bewegung der Geschichte muß aufgefunden oder zumindest vorausgesetzt und gesucht werden können [...] Der Verdacht, hier würde implikativ Metaphysik eines Metasystems betrieben, läßt sich leicht zerstreuen: für das, was den Umbesetzungen ihr Funktionsgerüst zuweist, genügt ihre Dauerhaftigkeit, die für unsere Wahrnehmungsfähigkeit der geschichtlichen Ereignisse und für deren Veränderungsintensität sehr groß ist.«[104] »Umbesetzung« soll als Möglichkeit verstanden werden, »differenzierte Aussagen als Antwort auf identische Fragen«[105] zu beziehen. Ähnlich wie bei Max Weber spielen zwei Faktoren eine entscheidende Rolle: die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft und das Einwandern von einst religiösen Motiven in die »weltlich« gewordene Welt der Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Es geht um den Übergang von der Religion zur Kultur [wenn man beide Größen als unterschiedliche Erfahrungsmodi begreift] bzw. von einer mythisch-religiös geprägten hin zu einer säkularen Kultur. Nicht zuletzt die Entzauberung der Natur, d. h. ihre Transformation in Kultur, ist in den Augen Blumenbergs der entscheidende Grund für die wachsende Bedeutung der Selbsterhaltungstheoreme. Ein weiteres Motiv zieht er aus der Auseinandersetzung mit dem spätmittelalterlichen nominalistischen Absolutheitsanspruch der Theologie. »Indem die Theologie das absolute Interesse des Gottes zu vertreten meinte, ließ sie das Interesse des Menschen an sich selbst und seine Sorge um sich selbst absolut werden. Die Stelle seiner theologischen Ansprechbarkeit

zwang sie umzubesetzen.«[106] Der noch für Max Weber bedeutsame Gedanke der Säkularisierung scheint damit ausgeschlossen. Nicht religiöse bzw. theologische Aspekte wandern in neue, weltliche Kontexte ein und wirken transformiert weiter, sondern theologische Kategorien werden innerhalb eines Bezugssystems thematisch, das unvollständig wäre, schlösse es nicht die explizite Gegenposition ein. Beide sind der Hintergrund von Akzentverschiebungen, eben »Umbesetzungen«, die um jene »humane Selbstbehauptung/Selbststeigerung« zentriert sind, in der man die Kurzformel dessen vermuten darf, was hier »Kultur« heißt.

In bezug auf eine mögliche Rekonstruktion der Genese der Neuzeit heißt das nun aber nicht, eine solche Selbstbehauptung habe mit der Neuzeit ihren Anfang genommen oder das Heraufkommen der Neuzeit sei an eine wie auch immer zu verstehende »Entzauberung« der bis dahin prägenden theologischen Absolutismen geknüpft, in deren Gefolge dann eine »Entdeckung« dieser Selbstbehauptung stattgefunden habe. Lediglich der Stellenwert der Kategorie der Selbsterhaltung/Selbstbehauptung hat sich in dem betreffenden Bezugssystem verändert. »Aus der Not der Selbstbehauptung [ist] die Souveränität der Selbstbegründung geworden«[107], zum Beispiel bei *R. Descartes*. Kern der verschiedenen Versuche, eine Strategie der Umbesetzungen zu begründen, bleibt der Bezugspunkt des theologischen Absolutismus, dessen Maximalforderungen, nicht aber der Minimalanspruch auf Selbstbehauptung, die Kategorie der Selbsterhaltung als Konstante rechtfertigen.

Damit ist ansatzweise eine Konzeption skizziert, die von der emphatischen Insistenz auf dem Begriff und den daraus sich ergebenden Fixierungen zu einer *Theorie der Unbegrifflichkeit* [einschließlich eines Verständnisses von Kultur, das weiter ist als deren jeweilige begriffliche Objektivationen] überleitet. In seinen Ausführungen zur Metaphorik des Schiffbruchmotivs, die vom Auftauchen dieses Topos bei Sextus Empiricus bis hin zu P. Lorenzen reichen, bewegt sich Blumenberg, wie auch in seinen anderen Publikationen, vom Begriff weg und

hin zur Metapher, die jenen »Reichtum« konserviere, »den die Abstraktion verleugnen muß«[108]. Sinn dieses Positionswechsels ist die »schlichte Stilisierung von Gegenwart als Selbstverständlichkeit, die den Zeitgenossen immer als das letzte Wort erscheinen wird, das zur Sache zu sagen war« – weshalb von hier aus auch eher eine »Orientierung für das Zurückfragen vom faktischen Status des theoretischen Weltverhaltens zu den ihm zugrunde liegenden lebensweltlichen Sinngebungen«[109] für möglich gehalten wird. Die *Metaphorik* rückt in den Lebensweltzusammenhang ein, der dann jeweils historisch, literarisch oder exegetisch exemplifiziert wird. Selbstverständlich unterliegt auch die Metaphorik dem Gesetz der Selbsterhaltung, führt Blumenberg doch bei dem Versuch zu erklären, wie es zur Metapher kommt, in Anlehnung an E. Husserl aus: »Das zunächst destruktive Element [sc. der Metapher in bezug auf den Begriff] *wird* überhaupt erst unter dem Druck des Reparaturzwangs der gefährdeten Konsistenz zur Metapher. Es wird der Intentionalität durch einen Kunstgriff des Umverstehens integriert. Die Erklärung des exotischen Fremdkörpers zur 'bloßen Metapher' ist ein Akt der Selbstbehauptung: die Störung wird als Hilfe qualifiziert.«[110]

In seinen Ausführungen zur »Semantik der kühnen Metapher« spricht *H. Weinrich* selbst einen kühnen Gedanken aus, wenn er schreibt: »Je weiter Bildspender ('Bild') und Bildempfänger ('Sache') voneinander entfernt sind, um so kühner ist die Metapher; und je kühner die Metapher, um so besser der Dichter. Ein verführerischer Gedanke. Sollten wir mit diesem Metapherngesetz einen Maßstab in der Hand haben, an dem wir Rang und Wert eines literarischen Textes frei von den Zufälligkeiten des Geschmacks messen können?«[111]

Sollte sich dieses Verhältnis, die Figur Weinrichs aufnehmend, nicht gerade dann bewähren, wenn es gilt, das von seinem Begriff her Vergleichslose, nämlich Immanenz und Transzendenz, in einer Verhältnisbestimmung auf die Ebene des Vergleichs zu bringen, eines Vergleichs, der, wie seit den Anfängen der 'negativen Theologie', selbstredend nicht im Medium des Begriffs vollzogen werden kann? Theologisch

steht die Rechtmäßigkeit solchen Metapherngebrauchs außer Zweifel. Die von der negativen Theologie zusätzlich verstärkte Radikalisierung des alttestamentlichen Bilderverbots [auch die theologischen Begriffe sind ja zuletzt *Bilder*] legitimiert im Umkehrschluß geradezu die Bilderwelt und schafft eine neue Fülle von Bildern, in denen die Unzulänglichkeiten des theologischen Begriffs kompensiert werden. Die *Menschwerdung Gottes* mit all ihren Folgen als die Versinnlichung des Unsichtbaren legitimiert die metaphorische Rede von Gott. Im religiösen Kontext steht die Metaphorik für *Wahrheit im Sinne von Verbindlichkeit,* weniger für Wahrheit als Adäquation im Sinne des aristotelischen Modells des erkenntnistheoretischen Realismus mit seinen 'Ist'-Aussagen über die Wirklichkeit.

Ungeachtet der Neuentdeckung der Metapher im literaturwissenschaftlichen Diskurs, wie sie sich seit etwa zwei Jahrzehnten abzeichnet, stößt die Metaphorik immer noch auf ein in gewisser Weise *ästhetisches* Vorurteil. Auch angesichts ihrer Wiederentdeckung durch die Philosophie ist ein weithin noch immer spannungsreiches Verhältnis zu Fragen der Religion festzustellen. Überlegungen, die von der Unvereinbarkeit von philosophischem Diskurs und Metaphorik ausgehen, finden sich bestätigt durch das mit diesen ästhetischen Kontexten assoziativ verbundene Moment des Unverbindlichen.

Andererseits könnte die Bildersprache für den Diskurs in dem Maße an Bedeutung gewinnen, in dem sie sich von einem Parallelunternehmen zum allein dominierenden Begriff in Richtung einer veränderten, aber nichtsdestoweniger genuinen philosophischen bzw. wissenschaftlichen Perspektive entwickeln läßt. Ihr neues Instrument wäre jene *Metapher,* die sich »gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent«[112] erwiesen hat. Zudem ist die theologie- und begriffsgeschichtlich offenbare Konvergenz von religiöser Sprache und Metaphernsprache auch als eine Antwort auf die Aporien des überlieferten, am *Begriff* orientierten Wahrheitsverständnisses zu verstehen. Dabei denken Sprach- und Literaturwissenschaftler, wenn sie von Metaphern sprechen, in erster Linie an eine *kommunikative Situation,* die, anders als in der aristo-

telischen Substitutionstheorie der Metapher, sich weiter nicht mehr auflösen läßt. Das Ideal der Interpretation ist daher nicht die Ersetzung der auf diese bestimmte Situation bezogenen Sprechweise durch eine normal- oder orthosprachliche, sondern die Erschließung ihres spezifischen, von der Alltagssprache unterschiedenen Kontextes. Eine analytische Dechiffrierung der Metapher verbietet sich. *Interpretation wird gleichbedeutend mit aktualisierender Annäherung an möglichst viele Bedeutungsebenen der jeweiligen Metapher. M. Black* spricht im Blick auf diesen Vorgang von einem »Interpretationszusammenhang«, im Verhältnis zu dem sich jede Metapher als eine »sprachliche Handlung« ausweist, »die wesentlich ein 'Übernehmen', eine kreative Reaktion vom kompetenten Leser verlangt«[113].

Bezüglich der *Wahrheitsfrage* wird damit auf Kriterien verwiesen, die einen beliebigen Metapherngebrauch verhindern. Angeführt wird ein möglicher Kriterienkatalog von der *bewußten Entscheidung* für die Metapher [und dann für eine bestimmte Metapher] in einem [durch den Metapherngebrauch festgelegten] bestimmten Kontext. Von der jeweiligen Sprechsituation her muß es geradezu als zwingend erscheinen, in diesem bestimmten Falle der metaphorischen den Vorzug vor der wörtlichen Lesart zu geben.

Hinsichtlich des Stellenwerts der metaphorischen Aussage in religiösen Sprechsituationen käme diese Entscheidung der Entscheidung gegen einen Wahrheitsbegriff gleich, der sich an der *Adäquation* (dem erkenntnistheoretischen Analogon zur sprachphilosophischen *Wörtlichkeit*) orientiert. In der Abkehr vom Adäquationsdenken kommen zugleich die Traditionen *negativer Theologie* wie *neuzeitlicher Anthropomorphismuskritik* zu Wort. Diesen beiden Überlieferungszusammenhängen vergleichbar geht die metaphorische Sprechweise, sofern sie auch philosophische Relevanz beansprucht, davon aus, daß hinsichtlich der Wirklichkeiten, auf die Philosophie rekurriert, keine Erfahrungen möglich sind, die empirischen Erfahrungen vergleichbar wären. Auf sie lassen sich deshalb auch keine Prädikate beziehen, die der empirischen Erfahrungswelt in

einem unmittelbaren und strikten Sinne korrelieren. Ein dogmatisches Wahrheitsverständnis glaubt sich, dies sei zum Vergleich gesagt, dagegen berechtigt, den Erfahrungshorizont solcher Welthaltigkeit, wie er sich primär im Metaphorischen ausspricht, dem empirisch Erfahrbaren einzubeschreiben. Es überführt die Metaphern in determinierende Faktoren für das Denken. Das von sich aus Metaphorische wird im Dogmatisierungsprozeß zur ontologischen Vorentscheidung; die unmittelbare und subjektive Erfahrung wird einem generalisierenden Denken angepaßt, in dem Absolutheitsansprüche dominieren.

Das Plädoyer für das Unbegriffliche steht im Dienste der Rehabilitierung der *natürlichen Lebenswelt*. Ähnlich wie Simmels, nicht etwa Husserls Entdeckung der Lebenswelt soll der Omnipotenzanspruch der neuzeitlichen Wissenschaften depotenziert werden. Die vielen 'kulturellen' und 'historischen' Phänomene, Materialien und Prozesse werden damit gleichzeitig als nur bedingt theoriefähig ausgewiesen. Der Vergangenheits- wie der Zukunftshorizont werden auf das aktuelle [lebensweltliche] Ereignis zurückgebogen, u.a. mit der Konsequenz, daß eine Beschreibung von Zeitstrukturen sich nicht von der natürlichen Einstellung trennen läßt. Geschichte und Kultur segmentieren sich; ihr Einheitspunkt ist keine totalitätsstiftende Theorie, sondern das Subjekt, das sie erlebt. »Es gibt kein überzeitliches 'Ufer', an das ich mich aus dem Strom retten könnte. Während ich mich reflektiv den vergangenen oder auch den soeben gegenwärtig gewordenen Phasen zuwende, bleibe ich im 'Bewußtseinsstrom'.«[114] Bei Blumenberg wird die Position des »Zuschauers«, des »Entronnenen«, auf das sichere Gefühl reduziert, im individuellen »Schiffbruch« sei wunderbarerweise »Rettung« immer schon mitgesetzt.

Die Sicherheit dieses Gefühls ist die Sicherheit des *Geschichts- und Kulturphilosophen,* soweit so etwas überhaupt noch möglich ist: »nur als Mittel sehen zu wollen, was sich darbietet [...], das ist – so unumwunden es auch ausgesprochen sein mag – am Ende aller Weisheiten der Geschichtsphi-

losophie die wahre Sicherheit des Zuschauers auf der Position der Vernunft«[115]. Der resignative Grundtenor ist unüberhörbar. Nicht nur Metaphernwahl und Beispielebene verraten dies. Die Überlegungen zur Metapher als Spätform, zu ihrem Realitätsverlust sowie der Hinweis auf die mit der Metaphorologie verbundenen »irrationalen Dezisionen«[116] verstärken diesen Eindruck. Blumenberg rechtfertigt seinen Ansatz damit, er treibe die Analyse im Blick auf eine Bedürfnislage dahin zu bewirken, »was ich die Rationalisierung eines Mangels nennen möchte«[117]. Dieser Mangel läßt sich benennen. Es ist der Mangel an Realität, der dem rein begrifflichen Ausgriff auf Geschichte und Gesellschaft, Kultur und Kunst, Religion und Mythos eigen war. Durch die Zitation der vielfältigen Lebenswelten soll dieser Mangel ausgeglichen werden. Freilich läßt diese Zitation die Differenz zwischen erlebter bzw. gemachter und reflektierter Kultur und Geschichte vollständig verschwinden. Die Konsequenz ist, daß nunmehr eine Philosophie der Geschichte oder der Kultur oder der Gesellschaft oder der Religion nur noch 'mit schlechtem Gewissen' möglich ist.

Von solchen Versuchen unterscheidet Blumenberg eine Haltung, die sich der Elemente der Lebenswelt bedient, wie sie an die Stelle des defizienten Begriffes getreten ist, um den epikureischen Rückzug zu zelebrieren. Die Empfehlung, den *Hafen* gar nicht erst zu verlassen, steigert sich zur *ultima ratio* angesichts der unbegriffenen und unbegreifbaren Geschichte.

8. Kulturkritik als Kritik am hedonistischen Faschismus (Pier Paolo Pasolini)

Versuche, das spätbürgerliche Subjekt zu verteidigen, wenn nicht gar die Subjektivität zum Fundamentalbegriff okzidentaler Rationalität zu stilisieren, zählten zum festen Inventar des Diskurses in den sechziger und siebziger Jahren. Gleiches gilt für den Hinweis auf den Faschismus als die für den Niedergang des Individuums [Max Horkheimer] verantwortliche politische Ideologie, die als solche der anderen Gestalt des modernen

Totalitarismus, nämlich dem Kommunismus, die Hand reicht. Der Protest, den *P. P. Pasolini* [1922-1975] formuliert hat und der hier exemplarisch für den oben genannten Zeitraum kurz skizziert werden soll, wäre aus dieser Perspektive heraus weder ungewöhnlich noch bemerkenswert. Was ihn über die Vielfalt der Reflexionen über den »Tod des Subjekts« [im französischen Poststrukturalismus] erhebt, ist der, einem zugegebenermaßen veränderten historischen und kulturellen Kontext angepaßte Hinweis auf den *Faschismus,* der zur umfassenden Kategorie einer Interpretation der Leerstellen im herrschenden Gesellschaftssystem avanciert.

Die Konjunktur an Faschismusbegriffen in den letzten Jahren zeigt: diese Theoreme sind trotz unterschiedlicher und bisweilen sogar gegensätzlicher Ausgangspositionen alle in einem engeren Sinne *politisch* dimensioniert. Das Interesse gilt dem 'Staat', nicht so sehr der 'Gesellschaft'. Natürlich ist auch Pasolinis Faschismusbegriff politisch. Er ist jedoch frei von staatstheoretischen oder ideologischen Konnotationen. Er bezeichnet einen »Prozeß der Nivellierung [...], der alles Authentische und Besondere vernichtet«. Seine »Norm ist nichts anderes als die der modernen Industrialisierung, die sich nicht mehr damit zufrieden gibt, daß der Konsument konsumiert, sondern mit dem Anspruch auftritt, es dürfte keine andere Ideologie als die des Konsums geben. Ein neosäkularer Hedonismus, der ahnungslos sämtliche humanistischen Werte vergessen hat und ahnungslos jeder humanen Wissenschaft entfremdet ist.«[118] Dieser neue Faschismus, sein Medium ist das Fernsehen, übertrifft die angeblich überwundenen Faschismen beträchtlich. Was diesen, die den ganzen Staatsapparat in ihre Dienste zwangen, nicht gelang, führt der Faschismus der Konsumgesellschaft zur Perfektion: er hat »die Seele des italienischen Volkes [...] nicht nur angekratzt, er hat sie zerfetzt, geschändet, für alle Zeiten beschmutzt« [31].

Wie rechtfertigt Pasolini diese globalen, auf den ersten Blick wenig differenziert wirkenden Vorwürfe? Neben aufschlußreichen autobiographischen Reflexionen bieten die Texte Pasolinis eine ausführliche und diffizile Analyse ein-

zelner Phänomene, welche die Entwicklung der italienischen Gesellschaft in der Nachkriegszeit als paradigmatisch für die westlichen Industriegesellschaften überhaupt herausstellt. Da sind zum einen die wechselnden Stationen der Flucht des Außenseiters Pasolini vor der Verfolgung von rechter wie von linker Seite; keiner ließ sich sein Denken zuordnen. Verfolgt wurde er vor allem wegen seiner Homosexualität, die die KPI veranlaßte, sich von Pasolini zu distanzieren, eine Partei, die sich in bewährter Manier erneut des Toten für Propagandazwecke bemächtigte. In ihrem Vorwort bemerkt *M.-A. Macciocchi:* »Besonders die kommunistischen Parteien haben sich schon immer mit Vorliebe der Kadaver bemächtigt, um sie als Mumien in Mausoleen zu stecken, um ungefährliche Gottheiten aus ihnen zu machen [...] Den 'Ausweis', den man ihm 1949 entzogen hatte, gab man ihm während der Beerdigungszeremonie feierlich zurück, sozusagen für langjährige Treue.« Ein Großteil der literarischen Entwürfe Pasolinis stellt sich die Aufgabe, das Tabu der Homosexualität zu brechen. Es ging Pasolini aber vor allem um eine Neubestimmung von Sexualität überhaupt unter humaneren Aspekten. Wie die heterosexuelle Zweierbeziehung in Verbindung mit fortschreitender Motorisierung zum Signum der Konsumgesellschaft geworden ist, so scheint die Unterdrückung der Homosexualität zu deren Negativfolie herabgesunken zu sein. In der Konsumgesellschaft ist die Sexualität generell zu einem Konsumgut geworden; aus dem Protest gegen diese Einstellung sind beispielsweise die Einwände Pasolinis gegen die Abtreibung und die Ehescheidung zu verstehen: »Viele Italiener akzeptieren die Scheidung nur, weil sie den Ansprüchen der bürgerlichen Gesellschaft gehorchen, die zwangsläufig mit einer Entwertung der Religiosität verbunden sind: Wer die Scheidung akzeptiert, ist ein guter Konsument« [42]. Zur Abtreibung bemerkt Pasolini: »Ein neuer scheintoleranter Herrschaftstyp, der in weitem Umfang die Paarbeziehung zu neuer Blüte brachte, indem er sie mit sämtlichen Privilegien seines Konformismus ausstattete. Dieser Herrschaftstyp hat jedoch kein Interesse an einem Paar, das Nachkommen erzeugt, er braucht das Paar,

das konsumiert. Er hat deshalb die Idee einer Legalisierung der Abtreibung schon in petto« [60]. Auch wenn solche Kritik stark autobiographisch geprägt ist, gewinnt sie doch den Charakter eines Allgemeinen.

Die Kritik an Pasolini hat in seinen Wortmeldungen vielfach ein apokalyptisches Weltbild wahrzunehmen geglaubt, eine Privatmythologie als Ausdruck der persönlichen Homosexuellenproblematik, die sich wiederum hinter einer düsteren Kulturkritik verstecke. Dabei wurden die kulturellen, sozialen und ökologischen Zerstörungen, auf die Pasolini reagierte, meistens übersehen. Es sind diese Zerstörungen, die seinen Ausführungen eine Allgemeinheit verleihen, die über das bloß Private weit hinausreicht. So heißt es etwa über die konsumistische Paarbeziehung: »Was erlaubt denn die permissive Gesellschaft? Sie erlaubt die ungehinderte Entfaltung der heterosexuellen Paarbeziehung. Das ist schon viel und auch ganz richtig. Man muß jedoch sehen, wie das konkret abläuft. Zunächst einmal geschieht es im Verfolg des konsumistischen Hedonismus (um einen Ausdruck zu gebrauchen, der mittlerweile kaum mehr ein Reizwort ist); was zu einer Betonung des gesellschaftlichen Moments im Koitus führt, wie es extremer nicht mehr möglich ist. Der Koitus wird zur Pflicht; wer nicht als Paar lebt, ist kein moderner Mensch, genau wie derjenige, der nicht Petrus oder Cynar trinkt [...] Man könnte hier einwenden, daß die repressiven Gesellschaften Soldaten, Heilige und Künstler brauchten (wie ein lächerlicher faschistischer Spruch sagte), während die permissive Gesellschaft nur noch Konsumenten braucht. Abgesehen von jenem gesellschaftlich erlaubten ‘Etwas’ ist alles wieder in das Inferno des Unerlaubten zurückgefallen und erneut zum Tabu geworden, das Gelächter und Haß produziert – allen fortschrittlichen Idealen und dem Kampf von unten zum Hohn. Man kann weiterhin mit der gleichen Brutalität wie in den Zeiten des Klerikalfaschismus von den ‘Anderen’ reden: nur daß diese Brutalität im gleichen Maße wächst, wie die Liberalität gegenüber dem normalen Koitus zunimmt. Ich hatte bereits an anderer Stelle gesagt, daß es in Italien zum Ausgleich für eine bestimmte tolerante

Elite (die damit ihrem demokratischen Bewußtsein schmeichelt) fünfzig Millionen intoleranter Personen gibt, die zu jeder Lynchjustiz bereit sind.« [63 f.]

An der permissiven Gesellschaft fällt vor allem ihre weitgehende Emanzipation von religiösen oder gar kirchlichen Vorstellungen auf. Ihr entspricht eine repressive Typologie, die viel rücksichtsloser ist als die überwundenen und nicht mehr gefürchteten religiösen Sanktionen. Sie kommt im Gegensatz zu jenen auch ohne jede Idee aus. Die permissive Gesellschaft hat die Idee der Aufklärung pervertiert und bemächtigt sich ihrer nun, »um sich daraus ein Gebäude von falschem Antiklerikalismus, falscher Aufgeklärtheit, falscher Rationalität zu zimmern. Sie haben sich unserer 'Gotteslästerungen' bedient, um sich von einer Vergangenheit zu befreien, die mit all ihren entsetzlichen und idiotischen Heiligtümern nur noch hinderlich war« [65]. In dem Maße, in dem die alten Argumente stumpf geworden sind und sich in das herrschende Konzept problemlos einfügen lassen, geraten vor allem die beiden Institutionen, die die gesellschaftliche Präsenz jener Argumente repräsentieren – die katholische Kirche und die Democrazia Cristiana –, unter das Verdikt des *Zynismus*. Waren sie einst der legitime Ausdruck der Anschauungen weiter Kreise des Volkes, so werden sie nun unter dem Zwang, mit der egalisierenden Konsumgesellschaft zu konkurrieren, zu deren Schatten. Nunmehr müssen sie »zwangsläufig jegliche Realität verlieren und in brutalen, dummen und repressiven Staatskonformismus ausarten: in den Konformismus der faschistischen und christdemokratischen Herrschaft [...] Exemplarisch für diese Ignoranz waren ein Pragmatismus und Formalismus vatikanischer Prägung« [68]. In der Analyse der einzelnen Schritte, die zu dieser Entwicklung geführt haben, rekonstruiert Pasolini die Genese des hedonistischen Faschismus.

Dieser Rekonstruktionsversuch bedient sich der Metapher vom *Verschwinden des Glühwürmchens,* eine poetisch-literarische Annäherung an die Kontinuität von faschistischem und postfaschistischem Faschismus. Einmal steht sie für die mit dem Beginn der sechziger Jahre rapide einsetzende Luftver-

schmutzung, sodann für die Zäsur, die den Abstand zwischen dem zweiten Weltkrieg und der Gegenwart markiert. Hinausgehend über die Beschreibung der Negativfolgen der Industrialisierung verweist sie auf eine tiefgreifende gesellschaftliche Umwandlung, die zu der »Herausbildung jener enormen Massen führte, die nicht mehr der alten (bäuerlich-handwerklichen) und noch nicht der neuen (bürgerlichen) Welt angehörten« [70]. Sie konnte bewirken, was dem faschistischen Faschismus versagt blieb, denn dieser war nur eine Maske, welche die Gesellschaft aufsetzte und ebenso leicht wieder abtat, während der postfaschistische Faschismus der Democrazia Cristiana unwiderrufliche Deformationen heraufbeschwört [ebenso wie die verschwundenen Glühwürmchen nicht mehr wiederkommen]. War der faschistische Faschismus etwas Übergestülptes, so ist seine postfaschistische Variante ein *»An sich«,* wenn auch im negativen Sinne, nämlich als Vakuum.

In zwei Erscheinungen manifestiert sich dieses Vakuum: politisch in der Gruppe der »italienischen Nixons« und allgemein in der Rolle, die dem Vatikan in der italienischen Gesellschaft zufällt. Das offenbare Machtvakuum, das den postfaschistischen Faschismus der Konsumgesellschaft kennzeichnet, wird von Politikern ausgefüllt, die Exponenten eben jenes Konformismus sind, der als Generalnenner dieser Gesellschaft figuriert. Ihren Politikern wird vorgeworfen, »über die unter ihren Augen eingetretene traumatische Veränderung der Welt zu schweigen« [78] und mit provozierender Hartnäckigkeit an einer Macht festzuhalten, die mit »apokalyptischer Passivität« [79] einhergeht. Zugleich bleibt sie im unklaren über die realen gesellschaftlichen Vorgänge.[119] Was die Rolle der Kirche betrifft, so ist Pasolinis Haltung noch weniger eindeutig als seine Haltung gegenüber der KPI. Von seinen Filmen[120] her glaubte man sich zu dem Schluß berechtigt, er mobilisiere die christliche Tradition sehr eigenwillig gegen ein erstarrtes, zu bloßer Dekoration verkommenes Christentum. Pasolinis Bedauern über die Entwicklung in einer Kirche, die sich »mit einem skandalös gleichgültigen Zynismus zu einer rein pragmatischen Maßnahme degradiert« [104], kann einerseits als die Par-

teinahme für ein authentisches Christentum gewertet werden; andererseits bedeutet sie keine partielle Korrektur, die etwa die Kirche träfe und dabei das Christentum ausnähme. Was Pasolini im einzelnen meint, wird an einem Textabschnitt deutlich, in dem er die Tatsache kommentiert, daß eine italienische Textilfirma für ihre Jeans mit dem Namen Jesu warb. Es heißt dort: »Im Slogan überleben damit die ideologischen und ästhetischen Momente der Expressivität. Was bedeuten könnte, daß auch die Zukunft, die uns religiösen Humanisten als Stillstand und Tod erscheint, auf neue Art Geschichte sein wird; daß sich das Bedürfnis der Produktion nach einer rein kommunikativen Sprache nicht völlig reibungslos durchsetzen wird. Der 'Jesus-Slogan' beschränkt sich nicht darauf, seine Jeans als unverzichtbares Konsumgut anzupreisen, er stellt sich vielmehr als – wenn auch unbewußter – Akt der Vergeltung dar, mit dem die Kirche für ihren Pakt mit dem Teufel bestraft wird. Der 'Osservatore' ist diesmal tatsächlich hilflos und machtlos: auch wenn es der sogleich christlich in Bewegung gesetzten Maschinerie von Justiz und Polizei vielleicht gelingen wird, das Plakat mit diesem Slogan von den Mauern und Wänden der Nation zu reißen, so hat er es doch mit einem Phänomen zu tun, das sich nicht mehr rückgängig machen läßt, auch wenn es vielleicht sehr verfrüht gekommen ist: in ihm steckt der Geist der zweiten industriellen Revolution und der damit verbundenen *Mutation der Werte.*« [89]

Diese »Mutation der Werte« muß im Zusammenhang mit einer »anthropologischen Mutation« – so eine der Kapitelüberschriften aus dem Text Pasolinis – gesehen werden, einer Mutation, die einen neuen Menschentyp [in der Analogie zu und in der Pervertierung von Nietzsches *Übermenschen*] hervorgebracht hat. Es ist nicht diese Mutation, die verantwortlich zeichnete für die Differenz zwischen Evangelium und Institution; sie hat beide überholt und hinter sich gelassen. Die Fehlform der Institution, die selbst noch in den hedonistischen Faschismus hineinragt, ist um so anachronistischer, je weniger sie eine Kurskorrektur der gegenwärtigen Gesellschaft bewirken kann, je weniger sie auf sie überhaupt noch einzuwirken

vermag. Diese Situation ist nicht von außen wie ein Verhängnis über die Institution hereingebrochen. Sie selbst hat sie, so der Vorwurf Pasolinis, herbeigeführt. Ablesen läßt sich dies am Verhältnis der Kirche zum 'faschistischen Faschismus', der nie in der Schärfe verurteilt wurde wie etwa gewisse Erscheinungen in den Nachkriegsdemokratien. In ihnen wurzelt der postfaschistische Faschismus. Pasolini bemerkt dazu: »Die Kritiker, die meine Arbeiten rezensieren, sind verantwortungslose Gesellen, und die Leute, die sich meine Filme ansehen, sind Idioten. Denn schließlich gehört das ja alles zum 'Kulturkampf. Es gehört zum 'Kulturkampf, weil es nicht klerikal-faschistisch ist. Wenn der Osservatore Romano schreibt, daß ein Film 'von rätselhafter und abstoßender Dekadenz' ist, dann sind das Worte, die genau den Geist jener Subkultur atmen, die im Namen des 'gesunden Volksempfindens' 'dekadente' Bücher und Bilder verbrannte. Aber die 'zersetzende' Literatur ist einer der typischen Begriffe, die man vor etwa dreißig Jahren gebrauchte; ein Begriff, der einen Gegensatz herstellt zur hypothetischen Gesundheit und Unversehrtheit der offiziellen Kultur, die sich auf Autorität und Herrschaft gründet. Mit der Bemerkung über meinen 'exzentrischen Lebenswandel' sind wir schließlich bei der persönlichen Anspielung. Doch hierauf werde ich überhaupt nicht antworten. Im übrigen hat auch Christus nie verlangt, daß ihm das 'schwarze' (oder 'verlorene') Schaf eine Antwort gibt.« [96]

Eine Überleitung zu den nachfolgenden Überlegungen *P. Sloterdijks* zum Zynismus der Kultur im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert könnte die folgende, abschließend zitierte Textpassage Pasolinis bilden: »Ich habe mich schon immer gewundert und eigentlich regelrecht empört über die klerikale Interpretation jenes Satzes, in dem Christus sagt: 'Gib dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist': eine Interpretation, in der die ganze Heuchelei und die Verirrungen konzentriert sind, die für die Kirche der Gegenreformation kennzeichnend waren. Das heißt, man hat – so ungeheuerlich das auch scheint – diesen offensichtlich radikalen, extremistischen, durch und durch religiösen Satz als gemäßigte und

zynisch-realistische Bemerkung hingestellt. Es ist nämlich völlig undenkbar, daß Christus sagen wollte: 'Mach es möglichst jedem recht, geh politischen Scherereien aus dem Weg, versuch das Praktische des gesellschaftlichen Daseins mit dem Absoluten des religiösen Lebens zu verbinden, sieh zu, daß du stets zwei Fliegen mit einer Klappe schlägst', usw. Vielmehr kann er damit – in konsequenter Übereinstimmung mit seiner Lehre – nur folgendes gemeint haben: 'Unterscheide ganz scharf zwischen Kaiser und Gott; gib acht, daß du sie nicht miteinander verwechselst; komm mir nur nicht mit der Ausrede, du könntest Gott besser dienen, wenn du sie gleichgültig koexistieren läßt; 'du sollst sie nicht miteinander versöhnen': denk daran, daß mein 'und' disjunktiv gemeint ist, deshalb schaffe zwei voneinander geschiedene oder jedenfalls gegensätzliche Welten'. Mit dieser radikalen Dichotomie ruft Christus zur ewigen Opposition gegen den Kaiser auf, auch wenn er dabei wohl einen gewaltlosen Kampf im Sinn hat.« [97f.]

9. Wider das aufgeklärte falsche Bewußtsein (Peter Sloterdijk)

In einem Beitrag im ›Spiegel‹ bemerkte 1976 der damalige Bundeskanzler Helmut Schmidt zur Diskussion um die vom 'Club of Rome' aufgezeigten Grenzen des Wachstums: »Es sollte sich auch niemand von den Wissenschaftlern des Clubs of Rome anstecken lassen, der uns erzählt hat, wir sollten wieder alle zu einem einfachen Leben zurückkehren. Dazu sind wir nicht angetreten, und dafür arbeiten wir auch nicht. Diogenes konnte in der Tonne leben und war damit zufrieden. Aber er war Philosoph, und das sind wir meist alle nicht.«

In seinem großen Essay über den Zynismus zitiert *Peter Sloterdijk* diese Worte als die Warnung eines Zynikers vor dem Kynismus.[121] Letzteren will Sloterdijk zurückgewinnen, nämlich als realistische Alternative zum herrschenden Zynismus in Politik, Kultur und Gesellschaft. Schon im Titel verbirgt sich eine Programmatik, die durch Parallelen und Analogien

in der Gegenwart noch unterstrichen wird: die ausdrückliche Bezugnahme auf die zweihundert Jahre zuvor erschienene »Kritik der reinen Vernunft« Kants. *Gegenwartsdiagnostisch* beabsichtigt Sloterdijk eine der kantischen »kopernikanischen« vergleichbare Wende. Blieb diese bei Kant philosophieimmanent – Kant forderte bekanntlich eine »veränderte Methode der Denkungsart« –, so spricht Sloterdijk von einem vorläufigen Abschied von der Philosophie, der diese zu sagen zwingt, »was sie zeitlebens zu sagen vergaß. Angesichts des Endes möchte sie ehrlich werden und ihr letztes Geheimnis preisgeben. Sie gesteht: die großen Themen, das waren Ausflüchte und halbe Wahrheiten. Diese vergeblich schönen Höhenflüge – Gott, Universum, Theorie, Praxis, Subjekt, Objekt, Körper, Geist, Sinn, Nichts – das alles ist es nicht. Das sind Substantive für junge Leute, für Außenseiter, Kleriker, Soziologen.« [7]

Fügt Sloterdijk in der Tradition von Feuerbach, Nietzsche, Darwin und Freud den vorhandenen Entlarvungsstrategien eine neue hinzu? Seine »acht Entlarvungen« [vgl. 64 ff.] sind ohne Zweifel auf diesem Hintergrund zu sehen; was sich dem entlarvenden Blick darbietet, wird freilich nicht nur an einem *metareflexiven* Aufklärungskonzept gemessen, sondern auch verworfen. Was gemeinhin als Aufklärung' gilt, erscheint nunmehr als Gestalt »aufgeklärter« Verhinderung von Aufklärung [160].

In der Geschichte der Neuzeit stellt sich Aufklärung einerseits als »subtil unwiderstehlich« [161] dar, zum Beispiel dort, wo sie Aberglaube und Unwissenheit überwunden und die Macht des Wissens und der Wissenschaften bestärkt hat. Andererseits mußte sich mit der »Ausbreitung einer neuen Wissensmacht« [163] auch ein entsprechendes Subjekt der Macht herausbilden, ein Zusammenhang, den die Aufklärung selber reflexiv nicht mehr eingeholt hat; sie »verkannte chronisch, welches Wissen es ist, das wirkliche Macht gibt, und was für Macht man haben und sein muß, um an das Wissen zu gelangen, das Macht erweitert« [ebd.]. Daß man sich dies nicht einzugestehen wagte, markiert so etwas wie den Urgrund

jener neuzeitspezifischen Zynismen, angesiedelt »in einem [...] Dämmerungszustand, wo die Türen angelehnt, die Geheimnisse gelüftet und die Masken halb abgenommen sind – und wo trotzdem die Unzufriedenheit nicht weichen wollte« [183]. Kritik, gerade *Kulturkritik,* ist in diesen Zusammenhang unauflöslich hineinverwoben. »Jede Partei hat feststehende, fast schon abgekartete Spielzüge der Kritik entwickelt; die Religiösen kritisieren die Areligiösen und umgekehrt, wobei jede Partei eine Metakritik zur Ideologiekritik der Gegenwart in ihrem Repertoire hat; die Spielzüge des Dialogs zwischen Marxisten und Liberalen liegen weitgehend fest, ebenso wie die zwischen den Marxisten und Anarchisten [...]; man weiß ziemlich gut, was sich Natur- und Geisteswissenschaftler vorzuwerfen haben; sogar die Ideologiekritik von Militärs und Pazifisten scheint zu stagnieren, zumindest was die kreativen Züge der Kritik angeht. Für die Ideologiekritik scheint also der Sartresche Filmtitel – bald auch schon ein halbes Jahrhundert alt – zuzutreffen: Das Spiel ist aus.« [183]

Lebensweltlich, auf der Ebene der überschaubaren und erfahrbaren intersubjektiven Beziehungen, der sozialen Lebensformen und der unmittelbar in das Leben des Einzelnen hineinreichenden Institutionen, entspricht der im Zynismus sich selbst dementierenden Aufklärung das *zynische Zeitgefühl.* Gemeint ist das Gefühl »des Trips und des grauen Alltags, eingespannt zwischen verdrossenem Realismus und ungläubigen Tagträumen, präsent und abwesend, cool oder versponnen, down to earth oder far out, ganz nach Belieben. Manche haben Ehrgeiz, und andere hängen durch. Erst recht wartet man auf etwas, das dem Gefühl besserer Tage entspräche, daß etwas geschehen müßte. Und nicht wenige möchten hinzusetzen: egal was... Man lebt von Tag zu Tag, von Ferien zu Ferien, von Tagesschau zu Tagesschau, von Problemen zu Problemen, von Orgasmus zu Orgasmus, in privaten Turbulenzen und mittelfristigen Geschichten, verkrampft, entspannt. Von manchem fühlt man sich 'betroffen', das meiste muß aber egal sein.« [200]

Zuweisungen wie jene von Wissenschaft und sich selbst zurücknehmender Aufklärung einerseits, Lebenswelt und zynischem Gefühl andererseits lassen sich nur unter Vorbehalt den vertrauten Begriffen 'zynisch', 'Zyniker', 'Zynismus' zuordnen. Gelten diese allgemein als synonym mit 'unverschämt', 'herabsetzend', 'schamlos' und 'die Konventionen verletzend', so zielt Sloterdijk eher auf die 'unantastbare Konvention', die die Ausnahme zur Regel erhebt. In ihr scheint jede Illusion verabschiedet. Der Zyniker, der hier vor uns tritt, ist der völlig desillusionierte, gänzlich »entzauberte« Mensch [Max Weber].

Sloterdijks Analysen bewegen sich auf den Ebenen der Politik, des Wissens, der Medizin, der Sexualität und der Religion: Tableaus, die die Irrwege der ins Leere laufenden Entlarvungsstrategien des aufgeklärt-aufklärerischen Denkens inszenieren. Sie lassen sich durch eine Haltung umkehren, die Sloterdijk *»kynisch«* nennt.

Weil man *Diogenes von Sinope* [ca. 400-325 v. Chr.] und seine Anhänger mit Hunden [kyon] verglich, bürgerte sich als Schulbezeichnung das Schimpfwort »Kyniker« ein. Kynisch/zynisch wurde zur Kennzeichnung schändlichen, amoralischen, 'hündischen' Verhaltens. Sloterdijk spaltet diese Bedeutung und läßt der Bezeichnung 'zynisch' ihren alten pejorativen Sinn, um dem ursprünglichen Wort 'kynisch' das Positive an der Haltung des Diogenes zuzuorden. Mit dessen Denken verbindet Sloterdijk eine Widerstandskraft, die gerade das negiert, widerlegt und entlarvt, was eine spätere Rezeption mißverständlich den 'Zynismus des Diogenes' genannt hat. »Mit Diogenes beginnt in der europäischen Philosophie der Widerstand gegen das abgekartete Spiel des 'Diskurses'. Verzweifelt lustig wehrt er sich gegen die 'Versprachlichung' des kosmischen Universalismus, der den Philosophen in sein Amt berief. Ob monologische, ob dialogische 'Theorie', in beidem wittert Diogenes den Schwindel idealistischer Abstraktionen und die schizoide Fadheit eines verkopften Denkens. [...] er eröffnet den *nichtplatonischen Dialog* [...] Die tödlichen Pfeile der Wahrheit schlagen ein, wo sich die Lügen hinter Autoritäten in Sicherheit wiegen. Die 'niedere Theorie' schließt hier erst-

mals ein Bündnis mit der Armut und der Satire.« [205]

Sloterdijk führt den an Diogenes orientierten Kampf wider das aufgeklärte falsche Bewußtsein unter der Flagge des Begriffs des »ungelebten Lebens«. Auf den genannten Ebenen der Analyse sollen sich kynische Momente sichtbar herausheben lassen, »Appell[e] zur Besinnung aufs eigentliche Leben [...] Mitten in lauter Tod gibt es in uns doch etwas, das mehr Leben ist, als unser lebloses Leben lebt« [525]. Es erschließt sich jedoch nicht primär in der Hinwendung zur Vergangenheit, auch nicht zu den Geschichten, die sie erinnert, sondern nur im Jetzt, in der »Überwindung der inneren Todesebene« [524], die bis in die politischen Konsequenzen hinein das ungelebte Leben umkehrt. Hier kann dann das Stichwort von einer 'neuen', 'anderen' oder auch 'zweiten' *Kultur* fallen.

Im Blick auf diese 'andere Kultur' entspricht dem Gegensatzpaar und Leitmotiv der Sloterdijkschen Kritik, dem Dualismus 'Kynismus' – 'Zynismus', der von 'Leben' und 'Nicht-Leben'/'Tod'. Alle im einzelnen analysierten Zynismen kennzeichnet ihre tiefsitzende lebensverachtende Tendenz, so daß nicht zufällig die »Bombenmeditation« [252 ff.], in der die Atombombe und die in ihr beschlossene Möglichkeit zur Vernichtung des Lebens überhaupt als das technische Äquivalent des Zynismus aufscheint, gewissermaßen das Kernstück ist. Der in der 'Bombe' total gewordene Zynismus läßt sich nicht durch Fortsetzungen oder Verlängerungen der traditionellen Segmentierung der Wirklichkeitsbereiche, Wissenschaftsgebiete und Interessenssphären überwinden. Die Trennung zwischen rational und irrational, Theorie und Lebenspraxis, Politik, Wissenschaft, Kunst und Religion, »ein Wettrüsten in theoretischen Formen« [655], repräsentiert eine *Kultur des Todes*. Sloterdijk spricht von einer hegemonialen »Ersten Kultur« [655], die gegenwärtig noch Wissenschaft, Technik und Politik bestimmt. Sie wird unter anderem durch Objektfeststellung und Subjektverstellung charakterisiert. Nur scheinbar beharrt sie auf der Überlegenheit des Subjekts, etwa der Forschergemeinschaft, der agierenden Politiker, der demokratischen, konsensuell herbeigeführten freien Entscheidung sogenann-

ter mündiger Bürger, während sie zuletzt um das Objekt, um normierte Gegebenheiten kreist. Subjekt und Objekt können nur verzerrt erscheinen: die vermeintliche Objektivität »wird zugleich mit einer methodischen Stillstellung und Normierung dessen erkauft, was das Subjekt beim 'Erkennen' darf oder nicht darf« [656].

In der *zweiten Kultur* wird das Subjekt gewahr, »daß eher die Dinge etwas von ihm wollen als es von ihnen, und daß sie es sind, die [es] in das Abenteuer der Erfahrung verwickeln« [657]. Es überrascht, daß diese zweite Kultur unter ähnlichen Prämissen zu stehen scheint wie die Forderung nach einer Wiederbelebung der Metaphysik zu Beginn unseres Jahrhunderts.[122] Sloterdijk verknüpft mit seiner Forderung nach einer zweiten Kultur eher ästhetische als metaphysische Vorstellungen. Die zweite Kultur verdichtet sich zu einer Ästhetik, die mehr Lebensform als Kunstlehre ist. In der Reflexion der Irrwege der Aufklärung vereint sie all das in sich, was traditionell partialisiert war, beispielsweise in den Segmentierungen von Ethik und Religion, Kunst und Philosophie. Die zweite Kultur negiert das Konstante, Identische, Alltägliche, Prognostizierbare, Epitheta der zynischen, todesfixierten ersten Kultur, denn: »Wo der Sinn für Schönheit aufhört, beginnen der Krieg, die Gleichgültigkeit und der Tod; zu Recht haben Philosophen gelehrt, die Dimension des Ästhetischen sei für den Wahrheitsgehalt von Erkenntnissen konstitutiv. Gemeint sind freilich Erkenntnisse, die sich dem Vorrang des Objekts gefügt haben. Solchen zu mißtrauen hat uns die Aufklärung jedoch am tiefsten eingeschärft. Denn für sie sind, wenn sie sich nicht ständig an der erotischen (ästhetischen) Erfahrung korrigiert, die Objekte ja der Inbegriff dessen, dem man sich *nicht* anvertrauen und ausliefern soll, weil beide, Vertrauen und Hingabe, Haltungen bilden, die die Kampfzwänge des Lebens und der aufgeklärte Realismus uns austreiben.« [658]

Auch der Entwurf Sloterdijks läßt viele Fragen offen. Dabei ist die nach der Berechtigung des Rückgriffs auf Diogenes von Sinope, von dem nicht viel mehr als nur ein paar Anekdo-

ten überliefert sind, die kaum so weitreichende Folgerungen stützen, noch die geringste. Gegen Ende seiner Ausführungen beruft sich Sloterdijk auf eine Gestalt von *Aufklärung,* »die auch im Zwielicht modernster Gefahren der Einschüchterung durchs Katastrophale« [952] widerstehe, indem sie das Bewußtsein vermittle, jede bewußte Sekunde könne das hoffnungslose Gewesene tilgen und zur ersten einer *anderen* Geschichte werden. Die Interdependenz im Katastrophalen, der die vorangegangenen Seiten des Autors galten, zieht aber gerade diesen selbstsicheren Gestus eines scheinbar autonomen Subjekts in Zweifel, welches in striktem Rückgriff auf das eigene gelebte Leben dies alles durchstreichen und eine zweite, andere Kultur begründet werden soll. Schon Diogenes selbst war nicht mehr so autonom, daß er die antike Polis hätte ignorieren können. Das Ergebnis war ein lediglich punktueller Eskapismus, der in Wahrheit ein Solipsismus ist. Auch die Erfahrungen, an die Sloterdijk appelliert, Erfahrungen vom »gelungenen Leben« [953], auf die »man nur dunkel hinweisen kann« [952], sind in solipsistischer Manier nicht zu haben. Das partiell bzw. individuell Gelungene darf nur dann als gelungen angesehen werden, wenn es das Ganze einschließt. Eine entsprechende Ambiguität spricht aus dem Resümee Sloterdijks: »Schlechte Erfahrungen weichen zurück vor den neuen Gelegenheiten. Keine Geschichte macht dich alt. Die Lieblosigkeiten von gestern zwingen zu nichts.« [953] – Alles bleibt offen.

IV. »KULTUR« IM KONTEXT GEGENWÄRTIGER SELBST-UND WELTVERHÄLTNISSE

1. Welt – Lebenswelt – Kultur

Der Begriff der Philosophie ist ähnlich diffus geworden wie jener der »Kultur« – bis hin zum lediglich Schlagwortartigen. Dies geschieht beispielsweise, wenn in der Werbung irgendwelchen Produkten eine 'Philosophie' zugesprochen wird, wenn man von der 'Kultur' eines wirtschaftlichen Unternehmens spricht, aber nichts anderes als Effizienz, Design oder eine momentane Attraktivität meint. Auch Theoretiker schrecken vor dem Wortungetüm »Theoriedesign« nicht zurück. Eine in Anspruch genommene Exklusivität verbindet sich zudem häufig mit Esoterik und Sektierertum. 'Sub-Kulturelles' stützt sich auf einen vieldeutig gewordenen Philosophiebegriff, um noch unbedeutenden Trivialitäten den Anschein von Seriosität zu geben.

Zwischen diesen Extremen bewegen sich Selbstdefinitionen der Philosophie, wobei zunächst einmal auf den eher *formalen* Aspekt hinzuweisen ist, daß eine Antwort auf die Frage, was Philosophie sei, nicht unabhängig von den verschiedenen möglichen Antworten auf die andere Frage sein kann, welche Motive, Bedürfnisse oder Erwartungen an das herangetragen werden, was jeweils Philosophie genannt wird. Dieser Mangel an Eindeutigkeit konnte *Kant* zu dem Wort von dem »Skandal der Vernunft« veranlassen. Er beschrieb damit eine Situation, in der sich die Philosophie eher an der Seite der unsicheren alltäglichen Erfahrung als an jener des ruhigen und sicheren Gangs der Wissenschaften wiederfindet. Das Feld der Philosophie scheint ein Kampfplatz divergierender, ja unentscheidbarer Meinungen zu sein, skandalös auch deshalb, weil ja gerade von der Philosophie ein gleichsam unbedingtes, aber zugleich auch ein handlungsleitendes Wissen erwartet wird, die exakten Wissenschaften dagegen nur bedingte Erkenntnisziele verfolgen und individuelle Motivationen unberücksichtigt lassen dürfen.

Mit dieser Unentschiedenheit der Philosophie verbindet sich ihr Drang nach einem *Ganzen,* den man nicht leichtfertig mit dem Willen zu höheren, abschließenden oder 'letzten' Wahrheiten verwechseln sollte. Philosophen fragen nach dem Zusammenhang und den Bedingungen nicht nur der wissenschaftlichen oder sonstigen Erfahrung, sondern auch nach den Bedingungen der Möglichkeit dessen, *was* wir erfahren. Die Philosophie ist nicht nur beim Bewußtsein, sondern auch bei der Welt. Als solche ist sie zunächst einmal die Reflexion über eine alltägliche, in eminentem Sinne nicht-philosophische Erfahrung; erst in einem weiteren Schritt ist sie dann auch Reflexion über diese Reflexion. Noch die abstrakteste Bewußtseinserfahrung ist welthaltig, wie umgekehrt die welthaltigste Erfahrung dahin drängt, philosophisch eingeholt zu werden. Dies hat der bekannte Satz des *Aristoteles* über das Staunen als den Anfang der Philosophie im Auge, in dem es heißt: »Alle Menschen beginnen mit der Verwunderung darüber, daß die Dinge so sind, wie sie sind.«[1] Der Satz des Aristoteles verbindet die Akzeptanz des Faktischen – die Dinge sind so, wie sie sind – mit der distanzierenden Haltung des Auch-anders-sein-Könnens: Sie bezieht Kritik und [erneute] Bejahung aufeinander. Die philosophische Haltung zu den Dingen *markiert* diese Differenz, ja sie ist diese Differenz selber, die sie gerade angesichts der Gefahren der Vereinseitigung festzuhalten sucht.

Eine solche Gefahr begegnet etwa mit den Konstruktionen dessen, was Nietzsche die »Hinterwelten« genannt hat, Verdoppelungen der empirisch erfahrbaren Welt, in denen das reale Sein der Dinge durch seine Spiegelung in einer idealen Welt negativ konturiert wird. Mit dieser Gefahr hängt eine andere zusammen, die der bloßen Interpretation, wie Marx in der elften These über Feuerbach gezeigt hat, die Veränderung vorzieht. *Adorno* hat zu Beginn seiner »Negativen Dialektik« dieses Diktum aufgenommen und zurechtgerückt, als er schrieb: »Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie habe die Welt bloß inter-

pretiert, sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zum Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt mißlang.«[2]

Man kann diesen Gedanken in der Weise verstehen, gegen solchen Defaitismus stünde eine doppelte Gewißheit, jene von der *Welt* und der *Distanz* zu ihr, sowie jene von *meinem* Selbstsein als eines Teils des Seins der Welt wie auch von der Distanz zu eben diesem Selbst. Die Philosophie als die Erhellung dieser zugleich gewissen und in der Selbstdistanz doch wieder fraglichen Grundsituation kann schon deshalb eine wie immer vorgestellte Verwirklichung ihrer selbst nicht versäumen, weil diese Grundsituation nicht zur Gänze einholbar ist. Ein Zweites kommt hinzu: Realität und Welt können in dieser Grundsituation ebenso wenig deckungsgleich werden, wie das in der Distanz gewonnene Wissen hinter der Totalität der Welt, auf die es intentional gerichtet ist, zurückbleibt. Dem philosophischen Zugriff kann die Welt daher immer nur *Lebenswelt,* nie *Kosmos* [das schön und sinnvoll geordnete Ganze] sein.

Implizit und *inversiv* ist mit dieser Skizze jenes Schema der traditionellen Metaphysik auf eine Kurzformel gebracht, welche, sofern sie nicht als Ontologie den Bezug auf das allerabstrakteste, nämlich das Sein als solches, suchte, *Ordo*-Denken war. Jener Philosophie, die dieses Schema umkehrt, sind *Welt*-Verhältnisse immer nur *Selbst-* und *Zeit*-Verhältnisse, d. h. zugleich auch Welt-Distanzierungen. In Distanz zur Welt bewegen sich aber auch die Einzelwissenschaften, allerdings in der Weise der Segmentierung, der methodischen Bearbeitung von Teilbereichen. Der philosophische Weltbezug ließe sich im Unterschied dazu als Versuch beschreiben, das Erfahrene, Gesehene und Konstatierte ebenso wie das Akzeptierte oder in Zweifel Gezogene zu *»Lebenswelten«* zu *kosmisieren.* So verstandene Philosophie *schafft* eine Welt, die sich zum Verwundern hervorrufenden Vorfindlichen wie ein Zweites zu einem Ersten verhält. Das Ergebnis solcher Kosmisierung bleibt *Zweites* und avanciert nicht nachträglich – wie in den Konstrukten einer »Hinterwelt« – zu einem Ersten, das den Platz des ursprünglich Ersten usurpiert.

Gerade der konstitutive Weltbezug, der alle philosophische Konstruktion als Nachkonstruktion ausweist, beschreibt ein Verhältnis, das sich im gegenseitigen Bezug von Natur und *Kultur* als *'zweiter'* Natur wiederfindet. Dieses Verhältnis ist Nachkonstruktion, nicht ursprüngliche Schöpfung. In solcher Nachkonstruktion soll ein immer schon Gegebenes zum Verstehen gebracht werden. Die auf die Naturwissenschaften bezogene *Technik* etwa verändert die Welt, und über die daraus resultierenden Folgen gerade auch für die Lebenswelt muß nicht eigens berichtet werden. In der Kosmisierung der Welt zur Lebenswelt seitens der Philosophie kann von einer solchen Weltveränderung aber höchstens in metaphorischer Weise die Rede sein: In der zur Lebenswelt 'veränderten' Welt schießt die Welt als absolut Vorfindliches zu einem 'Für mich' zusammen, das ein 'Für uns' oder ein 'Für alle' sein kann. Die Welt erschließt sich dem welterfahrenden Leben, das sich selbst in der Lebenswelt zur Welt verhält. So verstandene Philosophie macht *Welt-Verhältnisse* thematisch, nicht in der Weise eines 'an sich', sondern nur als Selbst- und als Zeit-Verhältnisse. Dies gesehen zu haben begründet das Recht und die Grenzen von Hegels Diktum, die Philosophie sei ihre Zeit, in Gedanken erfaßt: »Das, *was ist,* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn *was ist,* ist die Vernunft. Was das Individuum begreift, so ist ohnehin jedes ein Sohn *seiner Zeit;* so ist auch die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfaßt.* Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit [...].«[3]

Konnte Hegel noch aus den Sicherheiten des *Systems* heraus so sprechen, eines Systems, das nicht weniger beanspruchte als den Weg des Absoluten in seiner Entäußerung in den Geschichtsprozeß und seiner erneuten Selbstwerdung durch diesen Prozeß nachzuzeichnen, so ist uns gerade solches verwehrt. Die Schere zwischen Lebenszeit und Weltzeit[4] läßt sich spekulativ schon deswegen nicht mehr schließen, weil jenes klassisch-kontemplative Verständnis von Theorie, das noch bis ins 18. Jahrhundert sogar die Naturwissenschaften bestimmte,

inzwischen einem *Szientismus* unterlag, dem bereits Hegel auf seine Weise tributpflichtig war. Philosophische Makroanalysen sind seither solche mit schlechtem Gewissen. Selbst Entwürfe, die in ihrem Anspruch, ein Zeitalter zu besichtigen, residual vergangene Totalitätsansprüche in die Gegenwart transportieren, lösen bei allem Bedenkenswerten eher Befremden aus.

Im Blick auf die Kulturphilosophie sei hier an *K. Jaspers'* einflußreiche Schrift über *'Die geistige Situation der Zeit'* erinnert, deren fünfte Auflage im Jahre 1933 erschien,[5] und die eine geschlossene, im Blick auf die Totale seiner Gegenwart konzipierte und gerechtfertigte systematische *»Kulturphilosophie«* verhieß. Sie soll nicht aus nostalgischen Gründen zitiert werden, da sich ja auch noch *nach* Jaspers und aller Kritik an ihm vergleichbare Unternehmen an vergleichbaren Übererwartungen orientieren – mit dem Resultat einer vergleichbaren Endzeitstimmung.

Dem Diktum Jaspers' von der »Unfaßlichkeit des Ganzen«[6] entspricht das gegenwärtige Schlagwort von der »neuen Unübersichtlichkeit«. Letztere verbindet sich *postmodern* unter anderem mit einem »säkularen Millenarismus«, Schatten der bevorstehenden Jahrtausendwende. Wie schon vor tausend Jahren wird auch diese säkulare Wende von emotionalen Aufwallungen, Endzeitgefühlen und Erwartungen begleitet, auch wenn dieser Irritationsbereitschaft lediglich noch triviale Adaptionen der chiliastischen Literatur in der Science-Fiction-Literatur und eine Apokalypse-Angst entgegenkommen, die des außergewöhnlichen Anlasses der Jahrtausendwende nicht mehr bedürfen. Im postindustriellen High-Tech-Zeitalter scheint die Angst zum Alltagsbewußtsein geworden zu sein. Nicht zuletzt nimmt sie Erwartungen, die auf eine Wendezeit und ein neues Zeitalter [*'New Age'*] gehen, den Ernst, der mit der vergangenen Identifikation von kontingenter historischer Ereignisfolge und heilsgeschichtlicher Perspektive einherging. Die Rückseite der verwissenschaftlichten Welt des technologischen Zeitalters läßt ein weitgefächertes Spektrum von Irrationalismen erahnen, das über die diffusen Heilsversprechungen fundamentalistischer Strömungen und neuer synkretisti-

scher Religionsbildungen hinausreicht und im folgenden *zeitdiagnostisch* noch näher in den Blick zu nehmen ist. Dieses 'Irrationale' steht nicht einfachhin für das Widervernünftige. Es umfaßt auch das Emotionale und Intuitive. Damit negiert es nicht nur geltende 'wissenschaftliche' Ansprüche. Es versteht sich auch als die Kompensation ihrer offensichtlichen Defizite. Mit der Gestalt solcher Kompensation reklamiert es zugleich eine *andere* Vernunft als die des [immer noch] geltenden wissenschaftlichen Rationalismus. Mit dieser, zugegebenermaßen wissenschaftsinternen Zertrümmerung und Auflösung dessen, was abwertend Logozentrismus genannt wird, geht eine *pluralistische Praxis* einher, die nicht mehr vereinigungs- und konkordanzbesessen, sondern kollisions- und irritationsbereit zu sein verspricht. Es hat den Anschein, als habe die Vernunft am Ende des zweiten Jahrtausends ihre Fähigkeit, *die* Erkenntnisquelle zu sein, verloren, um zu *einem* Medium kontingenter Wahrheitsfindung und Konsensbildung neben anderen zu werden. Vernünftigkeit bemißt sich nicht mehr nach einem objektiv Gegebenen, sondern nach der *situativen* Einsicht in die Regeln der Verfahren solcher Konsensbildung, die sich von der Fähigkeit zu apriorischer Einsicht unterscheiden, wie die [logozentristische] Vernunft sie als von Empirie und Diskurs unabhängige Erkenntnisquelle für sich reklamierte.

Zwischen dem Text von Karl Jaspers und heute besteht aber auch ein Zusammenhang hinsichtlich der kulturkritischen Akzente der Diagnose. Dem Blick auf die gegenwärtige Bewußtseinslage fällt als erstes ein Stichwortwechsel auf: 'Gesellschaft' wird von 'Kultur' als dem beherrschenden Thema abgelöst. Das Nachlassen der Überzeugungskraft marxistischer beziehungsweise linker Theorieprogramme suggeriert, es gäbe überhaupt keine Gesellschaftstheorie mehr. Der Rückzug auf »Kultur« kann außerdem zum Parallelphänomen und Alibi einer Naturvergessenheit werden, die eine zunehmende und berechtigte Umweltangst als Ökozentrismus bzw. als Ökologismus denunziert. Der angedeutete Ökologismus figuriert dabei als die relativ weite Plattform eines alternativen Minimalkonsenses, auf dem so unterschiedliche Akzentuierun-

gen wie ein esoterischer Naturalismus, der Ökosozialismus und als sein Gegenspieler der Ökokonservativismus, aber auch ein an den veränderten Bedürfnissen von Natur und Umwelt orientierter technokratischer Pragmatismus Platz finden.[7]

Das diffuse Unbehagen, das in den gängigen kulturkritischen Topoi zum Ausdruck kommt, bereitet zudem Reflexionen vor, die sich, in der von Jaspers vorgegebenen Terminologie, auf das *faktische Dasein,* auf die *Klarheit des Wissens,* auf die Frage nach dem *Selbstsein in welchem Glauben* sowie auf die politische Situation beziehen. Gegenwärtig lassen sich angesichts der Gemengelage der sogenannten 'Postmoderne' vergleichbare *subreflexive Gefühle* auf vier Ebenen beobachten:

1. Auf der *theoretischen* Ebene das Ende der großen Entwürfe (die *kulturelle Fragmentarisierung).*
2. Auf der *gesellschaftlichen* Ebene als das Ende der Utopien (die *verfallstheoretische Dichotomisierung von alter und neuer Kultur).*
3. Auf der *religiösen* Ebene als das Ende bzw. die schrittweise Aufhebung eines freien und reflektierten Umgangs mit Transzendenz. An seine Stelle tritt die Identifikation mit sehr verschiedenartigen innerweltlichen Interessen als fundamentalistische Versuchung, verbunden mit rechtspopulistischen Strömungen, charismatischen und antimodernistischen Bewegungen in den etablierten Kirchen, die insgesamt die Umrisse eines neuen Traditionalismus erkennen lassen, der sich gegenkulturell als Einspruch gegen die *demokratisierte Kultur der Moderne* versteht (der *gegenkulturelle Traditionalismus).*
4. Auf der Ebene einer veränderten Wahrnehmung von *Natur* und auf sie bezogen von *Technik* und beider in bezug auf die *Ethik* als die *kulturelle Zersetzung der Werte der industriellen Zivilisation.*

Auf allen vier Ebenen ist ein durchgängiger Grundzug von *Fragmentarität* wahrnehmbar. Wo sie, etwa mit dem Hinweis auf sogenannte 'Sinndefizite', stigmatisiert wird, verschmilzt

die wissenschaftlich-distanzierende Ebene tendenziell mit der holistisch-affektiven. In ihr begegnet ein fundamentaleres Oppositionsverhältnis als der konstruiert wirkende Gegensatz von *Wahrheit* und *Beliebigkeit,* lassen sich doch die Infragestellungen der Moderne keineswegs eindeutig dem Stichwort von der Beliebigkeit zuordnen, wie auch umgekehrt das, was diese ihrerseits fraglich erscheinen läßt, seinen Rückhalt immer weniger in wie immer begründeten Wahrheiten fände. *Beliebig* freilich sind die Versatzstücke, aus denen das gängige Ganzheitsdenken seine Weltanschauungsgebäude zimmert, nicht beliebig, weil mit dem Pathos letzter Überzeugungen vorgetragen, sind dagegen die Verheißungen, die dieses diffuse Weltanschauungswissen vielfach verströmt. Unterhalb dessen angesiedelt sind jene Ersatzbildungen, die Wahrheit und Beliebigkeit nicht immer eindeutig kontrastieren. 'Postmoderne' kann hier durchaus Prämodernes meinen, etwa die Hoffnung auf die Wiederkehr überkommener und allein dadurch schon bewährter Sinnkonstruktionen, beispielsweise als eine *neue* Philosophie, die zugleich Theosophie sein will. Eine andere Variante ist die Stilisierung von Beliebigkeit zu *eigentlicher* Wahrheit, eine Übersteigerung und Verabsolutierung des Differenzdenkens, das die Pluralität der Lebensformen und Weltentwürfe im Rückgriff auf die Heterogenität der Diskursarten verteidigt. Zu optimistisch oder gar hedonistisch wird immer häufiger vom »Glück der Differenz« bzw. der »pluralen Differenz« gesprochen, ganz so, als sei mit dem Sprung aus der Identität ins bleibend Nicht-Identische genau jener Problemüberhang beseitigt, wie er bis hin zur *Kritischen Theorie* unter Zuhilfenahme von Begriffen wie *Entfremdung, Zerrissenheit* oder *Unwahrheit* als einer anderen Weise der Fragmentarität diskutiert wurde.

Einer seriösen Kulturkritik scheinen die Motive abhanden gekommen zu sein. Die Topoi der noch jüngst konsensfähigen Kulturkritik werden mit positiven Konnotationen bedacht. Die »beschädigte Subjektivität« (*Adorno*) beispielsweise figuriert nunmehr als Flexibilität und 'Zurechtkommen in allen Lebenslagen', als Subjekt der westlichen Industriegesellschaften, das

mit Hilfe *»transversaler Vernunft«*[8] inmitten allen Pluralismus und Nihilismus alle Diskontinuitäten und Lücken bloß als »Brüche« wahrnimmt, die man clever überschreiten kann, so daß selbst Aporien sich in existentieller wie theoretischer Hinsicht glänzend als »Übergänge« von dem Einen zum Anderen/Vielen bewältigen lassen. Dieser Gestus der Problemevakuation begründet die Differenz zur Moderne, nicht etwa eine vage und mißbräuchlich angewandte Begrifflichkeit. Die »kulturelle« Errungenschaft der Postmoderne besteht mithin auch darin, daß man Charaktere wie Masken wechseln und aus Fragmenten zusammensetzen kann. Aber selbst da, wo dies in Vollendung geschieht, fehlt, Resultat der an ihr Ende gekommenen Pluralisierung, der Effekt vollendeter Provokation.

Mit guten Gründen lassen sich aber auch die gängigen Kennzeichnungen der Neuzeit zu Signaturen von New Age und Gegenaufklärung umdeuten, ganz abgesehen davon, daß die vielbeschworene Pluralisierung immer schon als einer der wesentlichen Impulse neuzeitlicher Aufklärung und eben darin 'demokratisierter Kultur' gegolten hat. Andererseits lassen sich scheinbar genuine Errungenschaften der Aufklärung wie die Fortschrittsidee oder bestimmte politisch-soziale Utopien problemlos einer Ganzheitseuphorie integrieren, die ihre Aufklärungsresistenz gerade aus der Negation der historischen Aufklärung bezieht. Hinzu kommt: Wenn eine postmodern konturierte Traditionskritik die Parole »Stop making sense« ausgibt, um Spielräume für ein Denken zu eröffnen, das nicht mehr auf die Gesellschaft setzt, sondern »in mythischer Perspektive Punkte der Rettung vor dem Alltag der Katastrophe [...] orten«[9] will, kommt alles andere als Neues in den Blick. Zwar wird der entzaubernde Zugriff Max Webers wiederholt, aber mit dem Unterschied, daß er in den Dienst erneuter Verzauberung gestellt wird.

J. Habermas hat darauf hingewiesen, daß »die falschen Suggestionen eines vor hundertfünfzig Jahren verabschiedeten Einheitsdenkens [...] immer noch die Folie« unserer Vorstellungswelt bilden, »so, als müßten wir uns heute, wie die erste Generation der Hegelschüler, der Übermacht der großen

Meister immer noch erwehren«[10]. Solche Suggestionen spiegeln ein Selbstmißverständnis der Philosophie wider, das Diskursivität spätidealistisch immer noch mit Einheit, gar mythisch überhöhter All-Einheit verwechselt. Dabei entgehen die Prozesse, die sich in einer zunehmend dynamischer und komplexer werdenden Gesellschaft vollziehen, ihrer Wahrnehmung. Eine fatale neue Selbstbeschränkung des Diskurses auf das bewußtseinsphilosophische Paradigma kassiert den fälligen Weltbezug der Philosophie. Die *Welt* wird, wie bislang die Natur, den objektivierenden Einzelwissenschaften überlassen.

Zweifel sind auch hinsichtlich des fundamentalphilosophischen Paradigmas angebracht, das krypto-geschichtsphilosophisch auf die klassische Ontologie und die idealistische Bewußtseinsphilosophie folgen soll. Die ihm zugetraute umfassende Einbindung von Lebenswelt und Wissenschaft einschließlich der ausdifferenzierten gesellschaftlichen Systeme in ein Geflecht kommunikativer Strukturen substituiert das bewußtseinsphilosophische Paradigma, ohne es abzulösen. Sie forciert eine 'Verwissenschaftlichung' der Lebenswelt, die als Gegenbewegung die sogenannten *neuen Mythologien* geradezu provoziert. Sie repetiert zudem auf einer von derjenigen der Reflexion unterschiedenen Ebene die Verabsolutierung jener »Metaerzählungen«, die angeblich im *postindustriellen Zeitalter der Gesellschaften* und im *postmodernen der Kulturen* nicht mehr normbildend wirken. So versteht *J.-F. Lyotard*[11] unter »Metaerzählungen« jenen philosophischen Diskurs der Neuzeit, der sich mit Leitvorstellungen wie jener von der Emanzipation des vernünftigen Subjekts der Aufklärung, der Dialektik des Geistes im Idealismus und der Hermeneutik als universaler Größe im Historismus verbindet. Solche Diskurse waren in einem zugleich die Legitimation aller Wissens- und Lebensformen zu einer bestimmten Zeit. Der Verlust dieser »Metaerzählungen« evoziert *neue* Orientierungen, in denen es gilt, das Heterogene, Differente und Inkommensurable anzuerkennen und – so wäre hinzuzufügen – zu legitimieren. Die Leerstelle, die der Mythos als Metaphysik-Äquivalent dabei markiert, verweist auf das Desiderat einer anderen ver-

mittelnden Instanz, so daß vom Rückbezug auf den Mythos selbst der vehementeste Einspruch gegen die totale Mythisierung bzw. Remythisierung unserer Selbst- und Weltverhältnisse zu erwarten wäre. Dieser »Dialektik« ist *nachzudenken*. Dabei wäre im Vorfeld nach den Bestimmungen jenes Denkens zu fragen, das in seinem Weltbezug, d.h. als Praktische Philosophie, dies alles in seine Bewegungen hineinnimmt.

2. Orientierung durch Philosophie?

Auf dem zuletzt angesprochenen Hintergrund ist auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen Orientierungsbedürfnis einerseits und *wissenschaftlichem Zugriff auf* die uns umgebende Welt andererseits zu diskutieren. Kurzschlüssige Synthesen, wie sie u. a. *F. Capra* und die 'Gnostiker von Princeton' vorgelegt haben, sind dabei wenig hilfreich. Die globale Vernetzung, die sie propagieren, widerruft eher Differenzierungen, denen sich die Philosophie in der Neuzeit ebenso verdankt wie die einzelnen Wissenschaften, die wir gemeinhin die *'exakten'* nennen.

Vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts orientierte sich die Philosophie an einem Wissenschaftsbegriff, von dem man ohne einen Anflug von Historismus behaupten darf, daß er mit den Modernisierungsprozessen innerhalb der neuzeitlichen Wissenschaften endgültig überwunden schien. So wie sich das technisch-rationale Paradigma im Sinne des naturwissenschaftlich-kausalen Denkens der Erkenntnis des Universums in seiner Gänze wenigstens tendenziell annähere, ebenso müsse der Philosophie zumindest der Möglichkeit nach die Einsicht in eine *All-Einheit* zugestanden werden. Die Einzelwissenschaften, vor allem in der Gestalt der Naturwissenschaften, verdanken ihre normierende Kraft der definitiven Ausgrenzung des sogenannten Orientierungswissens. Lebensweltliches und objektives Wissen, Orientierung und Wissenschaft sind nicht mehr aufeinander bezogen, sondern kontrastieren und konkurrieren nunmehr. Den Endpunkt dieser

Entwicklung markiert nicht nur die vielzitierte 'Krise der Metaphysik' als einer *Über*-Wissenschaft, die sich als objektive Erkenntnis einer letzten, das Ganze bestimmenden Wirklichkeit verstehen konnte. Auch die Philosophie, die nicht *Metaphysik* sein will, ja diese ausdrücklich kritisiert, ist in diese Krise immer dann involviert, wenn sie eine Totalität fordernde, die Einzelwissenschaften umfassende und begründende Theorieform zu sein beansprucht. Das gilt nicht zuletzt für große Teile dessen, was gegenwärtig als 'Wissenschaftstheorie' diskutiert wird.

Von der Philosophie als einer *Orientierungswissenschaft* sui generis zu sprechen ist angesichts des ungebrochenen idealistischen Erbes der Geisteswissenschaften eine zwar verständliche, aber doch auch offensichtliche Überforderung. Auf sie reagiert bezeichnenderweise eine Unterforderung, die gegenwärtig unter anderem in der sogenannten *Kompensationstheorie* ihren Ausdruck findet. Dadurch, daß diese die Geisteswissenschaften als 'Akzeptanzwissenschaften' in den unterschiedlichen Modernisierungsprozessen nur zum Schein aufgehen läßt, sie aber in Wahrheit mit Legitimationsabsichten den von politisch-kulturellen Zwecksetzungen befreiten technokratischen Modernisierungen hierarchisch vorordnet, wird die beschworene Orientierungsfunktion zu einem bloßen Wort. Wenn *Kultur*, reflexiv geworden, wesentlich darin besteht, innerhalb einer bestimmten Zivilisation – in diesem Falle der technisch-wissenschaftlichen – Grundorientierungen im Blick auf Identitätsbildung und Identitätsbewußtsein auszubilden, dann kann hinsichtlich der sich selbst in dieser Weise verstehenden Geisteswissenschaften nur von einer partiellen, und das heißt hier *affirmativen* Orientierung die Rede sein. Zwar machen sie die technisch-wissenschaftliche Welt dem Menschen im Sinne applaudierender Zustimmung verstehbar. Diejenigen Selbst- und Weltverhältnisse, die neben unmittelbarer Daseinsdeutung auch Maßstäbe der Kritik vorgeben, werden dabei jedoch ausgeblendet. Haben die Geisteswissenschaften mit dem Ende des logozentristischen Systemdenkens ihre Entscheidungskompetenz verloren, so verlieren sie in ihrer

Reduktion auf simple Akzeptanzforschung zusätzlich auch ihre Urteilsfähigkeit. Es bleibt eine vage Wahrnehmungsfähigkeit. Noch *W. Dilthey,* einer der Begründer der modernen Geisteswissenschaften, betonte, daß diese die Erkenntnis dessen, was ist, mit derjenigen dessen, was sein soll, verknüpfen. Die aus dem Willen entsprungenen Ordnungen werden in diesen Wissenschaften nicht nur erkannt als das, was sie sind, sondern auch im Sinne ihrer Zwecke geregelt. Wahrheit und Falschheit genügen daher keineswegs als Kriterien geisteswissenschaftlicher Erkenntnis. Sie beschreiben lediglich Vorgegebenes, fragen aber nicht nach den jeweiligen normativen Absichten, die nach den Kriterien von richtig oder unrichtig beurteilt werden müssen. Hier steht *Akzeptanz* gegen *Relevanz.*[12] Zwischen Hyperrationalisierung [*die Geistes-'Wissenschaft'*] einerseits und simpler Akzeptanz kontingenter Wirklichkeiten andererseits bezeichnet den Ort der Philosophie im Sinne solcher Orientierung *die sowohl integrative wie grenzüberschreitende Analyse der Kultur, wobei »Kultur« für den Inbegriff aller menschlichen Arbeit* [*theoretischer wie praktischer Natur*] *sowie aller aus ihr ableitbaren Lebensformen steht. Die einzelnen Fachwissenschaften als Ergebnisse solcher Arbeit sind dabei selbstredend einzubeziehen. Nicht die erkenntnistheoretische oder wissenschaftsanalytische Begründung dieser Wissenschaften macht sie zum Gegenstand philosophischen Nachdenkens, sondern ihre Teilhabe an der kulturellen Form der Welt,* das heißt der Weise, in der »Welt« überhaupt »gegeben« ist.

Nach der von Kant geforderten, wenngleich nicht zur Gänze eingelösten »Revolution der Denkungsart« sieht die Vernunft nur das ein, »was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt«[13]. All jene Erklärungsmodi verlieren ihr Recht, die sich nicht von einem letzten Gegebenen, ein für allemal Feststehenden, dem »Faktum der Vernunft« her, einsichtig machen lassen. Damit stellt sich auch die Frage des Praxisbezugs.

Aristoteles hat als erster zwischen *theoretischer* und *praktischer Philosophie* unterschieden und diese Unterscheidung methodisch begründet. Er hat diese Unterscheidung zugleich in den Dienst einer Hierarchisierung der Lebens- und Erkennt-

nisformen gestellt, durch welche die theoretische Lebensform einseitig privilegiert wurde. An dieser *Privilegierung* hat die praktische Philosophie als *Philosophie* bzw. Theorie teil, wenn auch nicht so sehr aufgrund ihres Praxisbezugs: Gegenüber der *prima philosophia,* der Metaphysik, bleibt die praktische Philosophie etwas Nachgeschobenes.

Die aristotelische Unterscheidung ist bis in die neuzeitlichen Überlegungen zur Praxisgestalt von Theorie verbindlich geblieben. Das *verborgen Metaphysische* der aristotelischen Gestalt praktischer Philosophie findet besonders deutlich im Teleologiegedanken seinen Ausdruck. Nach dem Ende der aristotelischen Gestalt praktischer Philosophie kommt dieses Metaphysische wieder zu seinem Recht. Ändert sich damit etwas an der Unterscheidung zwischen *'erster'* und *'letzter'* Philosophie?

Die Einschränkungen, die der neuzeitliche Wissenschaftsbegriff der Philosophie gesetzt hat, signalisieren ein Ende der Metaphysik im aristotelischen Sinne einer *prima philosophia.* Damit wird nicht die *Metaphysik-Funktion* von Philosophie obsolet, wohl aber der normative Anspruch *erster* Philosophien [eines sogenannten Prinzipiendenkens] auf eine die Einzelwissenschaften ermöglichende oder gar überbietende Theorieform. Diese Metaphysik-Funktion der Philosophie hält, unter *praktischen* Gesichtspunkten, eine Gestalt von Philosophie fest, die durch die Einzelwissenschaften hindurchgegangen ist. Sie ist, um den aristotelischen Sprachgebrauch zu variieren, *letzte Philosophie.* Ihr entspricht eine eigene Form von Praxis: die *philosophische Orientierung.*

Nach Aristoteles bezieht sich die *praktische Philosophie* auf das Werk, das *ergon.* Sie orientiert sich am Handeln und vollzieht sich im Gegenstandsbereich der veränderbaren Dinge. Die theoretische Philosophie dagegen erstreckt sich auf die *aletheia/theoria,* in bezug auf die wir uns, wie schon aus diesen Bezeichnungen selbst deutlich wird, als Zuschauer, Betrachter verhalten. *Ethik, Ökonomik und Politik* sind, wenn auch nicht unwahr, so doch weniger oder anders wahr als dasjenige, auf das die theoretische Lebensform eigentlich gerichtet ist.

Sie sind weniger bedeutsam, weil sie nicht oder doch nur in einem eingeschränkten Sinne reflektierte und theoretisch legitimierte Praxis sind. Aristoteles interessiert sich für ein Handeln, das unter anderem durch Teilhabe an Handlungsgemeinschaften ein bestimmtes Telos verwirklicht. Der Mensch kann zum Prinzip des Handelns werden, weil er an einem Telos teilhat, dessen gleichsam ontologische Struktur den Menschen seine Wahrheit finden läßt. Er ist zugleich selbst- und fremdbestimmt: Der einzelne und abstrakt die Menschheit, das Leben [*bios*] sind zwar Prinzip des Handelns bzw. der Praxis, aber das Leben selbst ist darüber hinaus eine Tätigkeit, die ihr Telos in sich trägt. Noch die deutsche Aufklärung hat, nach der Hobbesschen Kritik am Praxisbegriff, dieser Teleologie ihre ganze Aufmerksamkeit zugewandt.

Der gegenwärtige Sprachgebrauch unterscheidet zwischen praktischer Philosophie als spezieller Philosophie der Praxis [die strukturellen Bedingungen menschlicher Praxis sowie die normativen Prinzipien richtigen Handelns] und einem *Praktischwerden von Philosophie überhaupt,* in dem die Differenz zwischen Theorie und Praxis aufzuheben ist. Schon bei Aristoteles selbst geschieht dies, erinnert sei nur an die Unterscheidung zwischen veränderlichem und unveränderlichem Seienden, ähnlich bei Kant in der Unterscheidung zwischen Verstandesbegriff und Vernunftidee bzw. zwischen Reich der Natur und Reich der Freiheit. So verstandene Philosophie der Praxis behauptet keinen wie immer gedachten Primat der Praxis, sondern meint und beinhaltet die *vorgängige Entscheidung für Philosophie als Theorie*.

Die gegenseitige Bezugnahme von Vernunfterkenntnis und Handlungsnormierung entspricht einem Bedürfnis, von dem *L. Kolakowski* als von dem Bedürfnis des Menschen nach einer *Selbstplazierung im Kosmos* gesprochen hat.[14] Gemeint ist damit, ungeachtet dessen, was in dieser Bestimmung sonst noch mitschwingen mag, der Gesamtzusammenhang jener *letzten Fragen,* denen die Fachwissenschaften nicht entsprechen können. Mögliche Antworten sind jene der *Religionen,* und die Philosophie, die sich nichtreduktionistisch auf die Religion wie

auch auf die Kunst bezieht, wird nie nahtlos szientistisch-fachwissenschaftlichen Kontexten integriert werden können. Auf der 'Antwortebene' dominiert jedoch das *kulturelle Moment.* Die Antworten der Religionen und im spätmodernen Lebenszusammenhang diejenigen der Kunst sind vielleicht sogar die einzig möglichen *Antworten,* da die Antworten, wie sie die Philosophie bereithält, nur in einem sehr eingeschränkten und eher vorläufigen Sinne *Antworten* sein können. Anders als die Religionen versuchen Philosophen, sofern sie sich nicht irgendwann als insgeheime Religionsstifter decouvrieren, auch im Bereich sogenannter 'letzter Fragen' das Vernunftinteresse nicht zu suspendieren. Der Rekurs auf eine letzte, dem Denken nicht zugängliche Wirklichkeit im Sinne letzter Orientierungen bleibt damit verschlossen. Die Alternative zu dergleichen »Unhintergehbarkeiten« bezeichnet eine Vernunftkonzeption, welche die *faktenbezogene* Bedeutungsebene mit der *emotiven* vereint. Der traditionellen Vermittlungsleistung von Theorie und Praxis entspricht nunmehr die von *Rationalität und Lebenswelt;* in ihr ist immer schon implizit und vorthematisch der Bezug auf das vorgegebene und überlieferte Ganze der *Metaphysik* erkennbar. Jedes Denken, das sich der gängigen Dichotomisierung von 'Tatsachen' und 'Werten' verweigert, steht ausgesprochen oder unausgesprochen in der Tradition und Kontinuität der *Metaphysik.* Eine jede Weise der Verweigerung gegenüber reduktionistischen Verkürzungen, handele es sich um die Versuchung zur 'Wissenschaftsförmigkeit' wie im Kritischen Rationalismus oder um jene zu einem sich *postmodern* gebenden Holismus, ist im geheimen ein Plädoyer für die Metaphysik, die einerseits, in der Weise der *'Spekulation',* über das sicher Wißbare der Wissenschaften hinausgreift, andererseits die unkontrollierte Spekulation dadurch beschneidet, daß sie fragt, was wir denn *in Wahrheit wissen* können.

Das im Verhältnis zur traditionellen Metaphysik Neue an dieser Situation ist, daß sich ein solches Denken wohl kaum noch der Pfade bewährter Methodologien versichern kann. Denn, so bemerkt M. Theunissen: »Metaphysik ist heute wohl nur noch als eine solche möglich, die im Durchgang durch

die fachwissenschaftlich erforschte und persönlich angeeignete Welt ein Anderes gegenüber dieser Welt aufscheinen läßt, ohne sich seiner Existenz zweifelsfrei versichern und ohne es positiv bestimmen zu können. Metaphysik, bei den Griechen konzipiert als erste Philosophie, wird sich unter den gegenwärtigen Bedingungen damit begnügen müssen, letzte Philosophie zu sein.«[15]

Die Metaphysik bringt die einzelnen Wissenschaften nicht hervor; sie fragt jedoch dort, wo diese an ihr Ende gekommen sind, nach dem Kriterium der *Relevanz.* Daraus erhellt, daß die fortdauernde Bedeutung der Metaphysik-Funktion der Philosophie offensichtlich in dem Versuch einer *Vermittlung von wissenschaftlicher und lebensweltlicher Rationalität* gründet, der über die Forderung nach einer Koexistenz zwischen Wissenschaft und nicht- bzw. außerwissenschaftlichen Medien der Selbstvergewisserung und Weltdeutung hinausreicht. Ein mögliches Ziel eines solchen Vermittlungsversuchs ist die Wiederaufnahme von Fragen, die sich auf der Ebene des einzel- oder fachwissenschaftlichen Paradigmas weder positiv noch negativ entscheiden lassen. Für die *metaphysikvergegenwärtigende Tendenz der Philosophie,* antagonistisch auf die *metaphysikverdrängende Tendenz* der Einzelwissenschaften bezogen, resultuieren handlungsnormierende oder in noch einem allgemeineren Sinne *regulative* Verfahren, wie bereits Max Weber nicht müde wurde zu betonen, aus den Bewährungen und Bewertungen, die wir im Kontakt mit der Welt im Angesicht des Anderen und in bestimmten Erkenntnis- und Handlungssituationen entwickeln. Sie verlieren außerhalb der menschlichen Perspektive jeden Sinn. Die Frage nach dem wissenschaftlichen Status philosophischer Orientierung fällt daher mit jener auch die gegenwärtige philosophische Grundlagendiskussion bestimmenden Frage nach den *Möglichkeiten und Grenzen rationaler Diskurse* zusammen. Dabei sollen weder die Eigendynamik und Autonomie der Einzelwissenschaften eingegrenzt noch auf das Ziel eines abgegrenzten Nebeneinanders der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen hingearbeitet werden. Leitvorstellung bleibt der *rationale Diskurs* angesichts

einer legitimen Pluralität der Perspektiven. Seine *kommunikative Struktur* fällt – anders als in den transzendentalphilosophischen Reformulierungsstrategien gegenwärtiger Diskurstheorien – mit dem Postulat zusammen, daß Menschen auch über kulturelle Grenzen hinweg zu einer *Verständigung im Medium der Vernunft* fähig sind. Die gegenwärtig vieldiskutierten Inkulturationsmodelle machen auf dem Hintergrund einer solchen Grundannahme überhaupt nur einen Sinn.

Der skizzierte *Vernunftbegriff* benennt die nicht nur formale Instanz, die Orientierung im Ganzen des Wissens gewährleistet, indem die Vernunft die Vielzahl ihrer Perspektiven sowohl auf das wissenschaftliche wie auch das lebensweltliche Wissen verweist. Gemeint ist damit kein besonderes Wissen, etwa im Sinne eines Heils- oder Erlösungswissens. Es handelt sich auch nicht um tiefe Einsichten und Erkenntnisse, auf die man ohne weiteres durch Nachdenken nicht kommen könnte. Es geht auch nicht um eine besondere Lebenspraxis, eine Vorstellung, bei der im Hintergrund immer der stoische Weise mit seiner Konzeption von Apathie und Ataraxie vermutet wird, sondern um eine Instanz, *die Orientierung im Ganzen des Wissens schafft, ohne damit Wissen des Ganzen, etwa im Sinne der traditionellen Metaphysik, zu. sein.*

Die Frage nach solchen Alternativen weist in die Richtung einer neuen, veränderten Wahrnehmung philosophischer Weltbetrachtung, denn wenn die Ergebnisse empirischer Forschung in Begriffen und Urteilen bestehen, die selber nicht empirische Wirklichkeit sind, diese vielmehr nur denkend ordnen, dann kommt alles auf die Analyse des Sinnes und der Bedeutung bestimmter Wertungen innerhalb der Gesamtheit möglicher letzter Werte an. Die kausale Zurechnung wird, wie *M. Weber* betont hat, zum genuinen Feld philosophischer Praxis, gerade in bezug auf bestimmte Kulturwerte. Die Entscheidung zur wissenschaftlichen Objektivität ihrerseits hängt, wie bereits mehrfach angesprochen, mit der Frage nach der Bedeutung der Welt überhaupt zusammen: Auf die Frage, ob die Welt, die die Wissenschaften beschreiben, wert ist zu existieren, ob sie einen Sinn hat und ob es einen Sinn macht, in ihr zu existieren,

hält *die* Wissenschaft selbst keine Antwort bereit. Ob es aber eine, viele oder keine Antworten auf diese Frage gibt, ist das Ergebnis einer *vorgängigen Orientierung,* in bezug auf die sich die traditionelle Aufteilung der Philosophie in unterschiedliche Teildisziplinen als wenig hilfreich erweist. Nicht die erkenntnistheoretische oder wissenschaftsanalytische Begründung der einzelnen Wissenschaften macht diese zum Gegenstand philosophischen Nachdenkens, sondern, um es noch einmal zu unterstreichen, ihre Teilhabe an der *kulturellen Form der Welt.* Am Beispiel der Weisheitsdimension der Philosophie soll dies im folgenden, vor allem im Hinblick auf aktuellere Diskussionen näher konkretisiert werden.

3. 'Weisheit' angesichts von Widerspruch und Differenz

In den postmaterialistischen Selbst- und Weltverhältnissen der letzten Jahre hat das Wort *Weisheit* einen neuen Klang erhalten. Es hat freilich auch zu oft zweifelhaften Begegnungen und Auseinandersetzungen mit fremden Kulturen geführt. Weil gerade die sogenannten *östlichen Weisheitslehren* auf viele faszinierend wirken, weckt das Stichwort 'Weisheit' bei der Suche nach einem Äquivalent in unserem kulturellen Zusammenhang bestenfalls Assoziationen an Esoterisches oder Quasi-Religiöses. Das Selbstverständnis der Philosophie als akademischer Disziplin empfindet diese Aktualität als störend. Fragwürdig scheint sie nicht nur angesichts einer vermeintlich einseitigen Wissenschaftsorientierung der Philosophie. Das Abschließende und Definitive sogenannter 'letzter' Weisheiten muß zwangsläufig mit Forderungen wie jenen nach unablässiger Reflexion, prinzipieller Hypothetisierbarkeit oder gar Skepsis kollidieren. Aus diesem Grunde erstaunt es auch nicht, daß eine Variante des Versuchs, die Weisheitsdimension der Philosophie zurückzuerobern, sich als Kritik an dem genannten Selbstverständnis von Philosophie versteht, als ein rationales Spiel mit Hypothesen, bei dem Überzeugungen nur als störend empfunden werden. Es sind aber weniger die

Überzeugungen, die Philosophen angesichts der Forderung nach *mehr Weisheit* skeptisch stimmen, als die Zweifel hinsichtlich des zu erwartenden Reflexionsniveaus, sei es als »Erbauung ohne Anspruch«[16] oder als schlichtes Commonsense-Denken und Anpassung ans Gegebene. »Sich zur Weisheit herabwürdigen«, vermutet *E. M. Cioran,* »heißt, sich dem universalen Rhythmus *anzupassen,* den kosmischen Kräften, heißt, alles zu durchschauen und sich mit der Welt abzufinden, weiter nichts. Alle Weisen zusammen sind nicht eine einzige Verwünschung des Königs Lear oder eine Grübelei Iwan Karamasows wert. Die Stoik als praktische und theoretische Rechtfertigung der Weisheit ist unsagbar platt und widerlich bequem. Gibt es ein größeres Laster als die Resignation?«[17]

W. Alexejew dagegen beschwor in den Tagen des Zusammenbruchs der vormaligen Sowjetunion eben diese Weisheitsdimension als Retterin des Dialektischen Materialismus. Wenn sich der DIAMAT weder als Wissenschaft unter anderen noch als Gesamtwissenschaft im Sinne der klassischen philosophischen Totalitätskonstruktionen verstehen könne – im ersten Falle verlöre er seine Leitfunktion, im zweiten Falle erstarrte er im Dogmatismus –, dann bleibt als möglicher Ausweg eine Selbstdefinition im Sinne von 'Weisheit' als der Einsicht in die Beschaffenheit des Ganzen, und zwar dergestalt, daß Wissenschaft, Kunst und Religion angesichts dessen nur partiellen Gesichtspunkten zum Ausdruck verhelfen.[18] Ähnlich denkt der tschechische Reformkommunist *M. Machovec,* der in Richtung einer »echten Weisheit« fragen möchte, zu der »noch etwas anderes als die Höhe der Vernunft notwendig« ist. »Solange der hohe Intellekt die Wege des Untergangs beschreitet und die Weisheit überschattet, geht auch die ganze Zivilisation den sicheren und sehr unweisen Weg der totalen Selbstvernichtung.«[19]

Der Sehnsucht nach bewährten Tugenden und sicheren Werten, die ebenfalls aus dieser Hinwendung zur *Weisheit* sprechen mag, entspricht auf der Ebene der Theorie die Einsicht in die Unerträglichkeit einer Haltung, die alles in der Schwebe läßt. Umgekehrt kann man dieses 'Ärgerliche' zur Voraus-

setzung eines Philosophiebegriffs erheben, der diesseits der Weisheit und jenseits der Wissenschaften angesiedelt ist. Die Philosophie, die sich von ihrem Selbstverständnis her auf sogenannte 'letzte' Fragen bezieht, intendiert einerseits eine Totalität des Wissens, treibt nun aber in der Konsequenz dieser Intention immer neue, andere, zuletzt viele Antworten hervor. Jede dieser Antworten »entpuppt sich immer wieder und sozusagen gegen ihren eigenen Willen als ein anderes Verfahren, die alten Fragen in neuen Modi zur Diskussion zu stellen«[20], eine *Weisheit,* die dann das genaue Gegenteil dessen markiert, was ein eher weltanschaulich gebundenes Philosophieren mit diesem Thema assoziiert.

Dazu einige Beispiele:

Die feministische Philosophin *M. Andreas-Griesebach* sprach kürzlich von der Weisheit als derjenigen Form möglicher Spiritualität, die nach dem Ende der Metaphysik allein noch bleibe. Dabei skizzierte sie diese »Spiritualität einer Postmetaphysikerin« nicht als einen »Umbau, sondern als Ausbau alttestamentlicher Überlieferung: Als Abraham gewahr wurde, daß er nicht seinen geliebten Sohn Isaak opfern sollte, sondern den Widder, der da gerade herumhing im Busch, da war er weise. Denn er erkannte das Neue, er handelte innovativ, dem Neuen gemäß, verabschiedete alte Riten, setzte neue ein, war weltklug und gottesklug, offen und *bewegungsfreudig.* So *gesprächsbereit* und *veränderungsgewillt,* nicht seßhaft sollte er sein, der Weise. In jeder Situation neu nachdenken. Mobiles Wohnen im Hier und Morgen. Die Weise von morgen.«[21]

Aus diesen Worten spricht die Überzeugung von der Richtigkeit einer bestimmten Philosophie; gleiches gilt für die Überlegungen des Neuscholastikers *J. B. Lotz* zu diesem Thema, die den Zusammenhang von Weisheit und Liebe in einer stringenten Systematik verankern möchten. »Aufs Letzte geschaut, ist absolute Weisheit dasselbe wie absolute Liebe und absolute Liebe dasselbe wie absolute Weisheit. Weil das einzig von Gott gilt, ja geradezu das Wesen Gottes ausmacht, ist der Mensch Gott umso ähnlicher und näher, je tiefer auch in ihm Weisheit und Liebe eins sind.«[22]

Verständlich wird eine solche Argumentation allerdings nur auf dem Hintergrund einer vorkritischen Metaphysik, näherhin jenes Verfahrens, mit dem begrifflichen Konstrukten ohne Rücksicht auf die reale Wirklichkeit ein unbedingtes Sein zugesprochen wird. Gegen solche Verfahren läßt sich ganz schlicht einwenden, daß sie mit unseren Erfahrungen nicht übereinstimmen. Es handelt sich um Wünschbarkeiten, denn eine Welt, die sich in der Totale erschließt und die in der Einheit von Lieben und Wissen ein gleichsam unbedingtes An-sich offenbart – und darin auf Gott hin überstiegen werden könnte –, mag Ausdruck einer Sehnsucht nach Harmonie oder was immer sein und etwa durch ihre logische Geschlossenheit faszinieren, sie ist nicht die Welt, in der wir leben. Bei Lotz zeigt sich dies unter anderem auch darin, daß bei ihm gegenwärtige Probleme nur in der Sprechweise moralisierender Traktate vorkommen.

Wenn Weisheit, wie *O. Marquard* meint, jenes Wissen ist, das – durch Unterscheidung des Wichtigen vom Nichtigen – zum richtigen Leben bzw. zur Vermeidung des falschen Lebens befähigt[23], dann dürften es gerade nicht die eingängigen Rezepturen sein, die zu solcher Unterscheidungsleistung befähigen. Gerade aber sie nehmen sich, quasi-fundamentalistisch, mit besonderem Eifer dieses Themas an. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf eine Publikation *P. Koslowskis* über die Kultur in der Postmoderne, die aus einem Gutachten für das Bonner Bundeskanzleramt hervorgegangen ist.[24] Zur Charakterisierung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung wird unter anderem gesagt, daß »mit der Vermehrung der Freizeit und der Bildungspausen [...] Kunst, Spiel, Wissenschaft und Spiritualität, der ganze Reichtum der Kultur, einen wichtigeren Ort in unserem Leben einnehmen. Dies ist eine besondere Chance für die Philosophie und Religion. Eine solche Entwicklung [leitet] die Rückkehr zu einer religiös-spirituell-künstlerisch bestimmten Gesellschaft ein.«[25]

Die Herausforderung für Philosophie und Theologie sieht Koslowski in der »Vermittlung zwischen dem Offenbarungspositivismus und Fideismus einerseits und den spekulativen und

theosophisch-gnostischen Traditionen des Christentums andererseits«[26] und plädiert für eine christliche Weisheit/Gnosis, durch die der Mensch im Sichtbaren und in der Welt trotz des Sündenfalls die Weisheit Gottes in der Natur erkennt, – mit der Möglichkeit eines Wissens vom Absoluten, das nicht mehr Philosophie, sondern Theosophie ist: »*Theosophia* heißt Gottesweisheit oder Wissen von Gott. Die Theosophie ist diejenige Form der Gnosis, in der die Differenz zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Mensch und Gott, gewahrt ist.«[27]

Die Forderungen, die gegenwärtig aus der christlichen Gnosis abgeleitet werden, sind keineswegs neu. Sie artikulieren nicht nur Motive einer allgemeinen Kulturkritik; ihre Inhalte zählen seit langem, der esoterischen Attitüde entkleidet, zum Fundus einer in Irrationalismen abgleitenden Theologie. Sie sind auch philosophisch fragwürdig, weil sie eine Weise des Wissens propagieren, das bewußt nicht auf Verallgemeinerungsfähigkeit und rationalen Nachvollzug setzt, sondern auf Esoterik. Unglücklich ist darüber hinaus die Wahl des Titels *'Theosophia'*. Ideenpolitisch mag Esoterik ein Synonym für Exotik, d. h. für harmlosen Eskapismus sein, realpolitisch sind die Konsequenzen fatal. Sie werden bei Koslowski offen artikuliert, zu einem seltsamen Ausweis postmodernen Denkens stilisiert und in Richtung einer Philosophie prämoderner Kultur ausgeweitet,[28] die ein besonderes *philosophisches* Moment gegen Technizismus und Wissenschaftsgläubigkeit geltend macht. Koslowski ist der Überzeugung, daß in dem Maße, in dem in der Postmoderne Kunst und Kultur zu Produktivkräften werden, die gleichberechtigt neben die Produktivkräfte Wissenschaft und Technologie treten, soziokulturelle Gesamtlösungen von Problemlagen des Menschen in den Blick kommen, in denen der moderne Technomorphismus durch einen »postmodernen Anthropomorphismus« ersetzt wird. Das Ergebnis ist ein »ganzheitlich-kulturelles Verständnis wirtschaftlicher und technischer Entwicklung«, das unter anderem davon ausgeht, »daß Wirtschaft selbst Kultur ist und daß Kunst und Kultur im engeren Sinn Input für die industrielle Produktion von Konsum- und

Investitionsgütern darstellen sowie einen eigenen Wirtschaftszweig mit erheblicher Wertschöpfung bilden. Güter werden durch kulturellen Zusatznutzen höherwertig. Die Definition von Waren als Gütern ist oft ausschließlich symbolisch und kulturell. Kultur ist Bestandteil des Marketing. Kulturelle Normen und Lebensordnungen bilden andererseits ein wichtiges Organisationsprinzip der betrieblichen Fertigung und die Voraussetzung industrieller Arbeitsteilung.«[29]

Diesen neuen, kulturell-ganzheitlichen Zugriff auf die Natur zu konzipieren ist nicht die Aufgabe der Wissenschaften – der alten, expansionistischen Naturbeherrschung –, denn »neue Formen eines organischen, nicht-mechanistischen Naturverhältnisses müssen an die Stelle bloßer Naturbeherrschung treten. Um die möglichen, neuen Formen der Nutzung der Natur zu entwickeln, ist nicht nur Wissenschaft, sondern Weisheit nötig, Weisheit, die in der Natur das dem Menschen Gleiche, das Organische als lebendige Einheit von Kräften der Expansion und Kontraktion zu erkennen vermag. Neue Formen der Symbiose mit der Natur sind möglich, wenn sich die Weise des Erkanntwerdens der Natur ändert.«[30]

Neu an dieser »neuen Gnosis« sind die politischen Implikationen, nicht so sehr die theoretische Konzeption. Derartige politische Folgerungen lassen sich mit den Traditionen des Gnostizismus, einer weltflüchtigen Bewegung, die sich den politischen und vor allem auch den religiösen Institutionen verweigerte, kaum in Übereinstimmung bringen. Was sie mit ihnen verbindet, ist die Tatsache, daß sie sich gleich jenen »als Quelle von Einsicht und rettender Information [...] nicht [als] rationale Erkenntnis, sondern als mitgeteilte, göttliche Offenbarung« versteht, »ein Wissen, das durch sich erlöst und hilft. [...] Das alles wird nicht erklärt, begründet, bewiesen, sondern beteuert. [...] Wer sich nicht darauf einläßt, ist prinzipiell inkompetent und begreift nichts. Wer es vernimmt und begreift, stellt keine kritischen Fragen.«[31]

In diesen und ähnlichen Rückwärtsbewegungen artikuliert sich nicht nur eine Kritik am einzelwissenschaftlichen Partikularismus, dessen vermeintliche Wahrheiten nur innerhalb der

Welt der Faktizität Gehör finden, während das Attribut 'weise' erst eine Wahrheit beanspruchen könne, die totalitätszentriert sei; vernehmbar werden auch der Unwille und das Unvermögen, die unaufhebbare Spannung zwischen Wissenschaft und Lebensweisheit zu ertragen. Ein anderes Wort für diese Unfähigkeit lautet: *Neoreduktionismus*. Ein solcher liegt immer dann vor, wenn die Zweifel an der Synthesefähigkeit der Philosophie wachsen, die Forderung nach Einheit und Anschaulichkeit aber deswegen nicht preisgegeben, sondern an 'die' Wissenschaften bzw. an das, was man jeweils dafür hält, delegiert werden. Die reduktive Synthese steht für einen Orientierungsversuch im Spannungsfeld von Wissenschaft, Philosophie, Religion und Diffus-Lebensweltlichem, der sich kurzschlüssig zutraut, die Spannung, das Disparate und Unvereinbare in Harmonie zu überführen. Sie transformiert vorläufige Erkenntnis in ein endgültiges Heils- und Erlösungswissen.

Seit der durch die Expansion der Einzelwissenschaften zur Dauerkrise gewordenen Infragestellung der Philosophie ist die Frage nach einer besonderen Weisheitsdimension im Horizont des Denkens präsent. Statt eine Fülle von Belegen dafür anzuführen, gestatte ich mir den Hinweis auf den lebensphilosophischen, auch gegenwärtig in mehrfacher Hinsicht wieder aktuellen Ansatz *G. Simmels,* der in seinen nachgelassenen Fragmenten zwischen einer auf die Fakten gerichteten Wahrheitserkenntnis und einer Weisheitserkenntnis unterscheidet, die mehr sein will, nämlich 'Wissen des Lebens selbst'. »Wahrheitserkenntnis«, so Simmel, »ist bloß auf die Sache gerichtet und deshalb, auf ihre Stellung in der Lebenskontinuität und Lebenstotalität hin angesehen, etwas Vereinzeltes. *Weise* aber ist die Erkenntnis, die, obgleich sie nur etwas Einzelnes betreffen mag, mit der Ganzheit des Lebens im Zusammenhang steht. Sie ist immer eine Aufgipfelung, um deren Fuß die ganze Ebene des Lebens herum liegt.«[32]

Mögliche Weisheit unter den Bedingungen institutionalisierten Philosophierens wäre einmal Orientierung im Ganzen des Wissens, durch die, wie gebrochen auch immer, die Leitfunk-

tion der Philosophie im Ensemble der einzelnen Wissenschaften durchscheint. Zum anderen kommt in ihr ein die Wissenschaften transzendierendes Moment zum Ausdruck, das sehr präzise durch das Diktum *Jacob Burckhardts* illustriert wird, es gelte, hier bezogen auf das Studium der Geschichte, nicht klug für einmal, sondern weise für immer zu werden, d. h. aus den kontingenten Vorgaben des historischen Faktenwissens jene 'individuelle Totalität' Gestalt annehmen zu lassen, deren 'Wahrheit' *objektiv* zwar nur ein Konstrukt sei, *subjektiv* aber einen Verbindlichkeitsanspruch vorstelle, der den Beweis dafür erbringe, daß in einer gesprengten Totalität Gesamtansichten der Welt lebenspraktisch nach wie vor unentbehrlich sind.

Weisheit wäre dann gar kein *besonderes* Wissen, etwa im Sinne eines Heils- oder Erlösungswissens, noch handelte es sich bei ihr um tiefe Einsichten und Erkenntnisse, auf die man ohne weiteres durch Nachdenken nicht kommen könnte. Sie bezeichnete auch keine besondere Lebenspraxis, eine Vorstellung, bei der im Hintergrund immer der stoische Weise mit seiner Konzeption von Apathie und Ataraxie anwesend ist. »Weisheit« steht für den übergeordneten Zugriff, von dem her all dies *modo recipientis* in Reichweite rückt. Der Philosoph, der nach *Kant* »Kenner und Lehrer der Weisheit« sein soll, handhabt das »Organ der Weisheit« im »freien und selbsteigenen [...] Gebrauch von seiner Vernunft«[33]. Dieser übergeordnete Zugriff äußert sich auf *drei Ebenen:* in der Bestimmung »der Quellen des menschlichen Wissens«, in der Bestimmung »des Umfangs des möglichen und nützlichen Wissens« und in der Bestimmung der »Grenzen der Vernunft«,[34] jene weiter oben bereits angesprochene Instanz, die Orientierung *im* Ganzen des Wissens schafft, ohne damit Wissen *des* Ganzen im Sinne etwa der traditionellen Metaphysik zu sein. Von ihr her werden die unterschiedlichen Ebenen individuellen wie transpersonalen Erlebens und Handelns allererst interpretierbar, unter anderem, sofern sie ein Beziehungsgefüge zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, Einheit und Vielheit, Fragmentarität und Ganzheitsstreben aufbauen. In einem sol-

chen – zugegebenermaßen – *orientierenden* wie *im Gespräch mit den Einzelwissenschaften* sich herstellenden Beziehungsgefüge dominiert nicht eine schlechte Einheit im Sinne von Umformität, die die Kritisierbarkeit seitens individueller Formen ausschlösse. Es geht auch nicht darum, »die vermeintlich ursprüngliche Seinsweise freizulegen, sondern um den Reichtum an möglichen Seinsweisen aufzuzeigen und den Blick für die Formen, in denen sich das Sein des Menschen abspielen kann, zu schärfen«.[35]

Dies schließt ein *agonales* Verständnis von Wahrheit ein, das fähig ist, Widersprüche zu ertragen und auszutragen. Der Weg von einem reduzierten, auf das Modell der Einzelwissenschaften beschränkten Philosophieverständnis hin zu einem offenen Philosophiebegriff ist aufs engste mit der Veränderung, wenn nicht der Überwindung der herrschenden Wahr-Falsch-Opposition verknüpft. Das Wort von der Notwendigkeit des Widerspruchs trägt der Komplexität Rechnung, wie sie die Wirklichkeiten bestimmt, in denen wir leben.

4. Das prognostizierte »Ende der großen Entwürfe«

N. Luhmanns eher pathetisch-suggestive als analytische These, die Krater des Marxismus seien erloschen und das Feuer, das nun leuchte, sei das des Evolutionismus, findet ihre neomythische Entsprechung in jenen Ganzheitsphantasien, in denen die Evolution in Analogie zu einem Organismus, der zugleich Kosmos ist, als letzte, das Ganze bestimmende Wirklichkeit aufscheint. Der Mensch als Gipfel des kosmischen Organismus wird zum Schnittpunkt von Endlichem und Unendlichem. In dieser *Symbiose von Cherubim und Computer* verwandelt sich der bisher deskriptive, an Zweck-Mittel-Relationen orientierte Fortschrittsbegriff zu einem Indikator vermeintlich erfüllter Heilsversprechungen einer verkappten Religiosität, die ein unerfülltes Sinnverlangen an modische Ideen delegiert.

In der Tat ist eine der entscheidenden Fragen, die die Debatten in der Philosophie und in den Kulturwissenschaften bewegen, jene nach der Möglichkeit, gesellschaftliche Probleme in einer der Religion entlehnten, ihr verwandten oder von ihr beeinflußten Sprache neu zu formulieren. Der öffentliche, der europäischen Aufklärung im Sinne einer Langzeitwirkung zugeschriebene Legitimationsverlust sieht sich am prognostizierten Ende der Moderne Verbindlichkeitsansprüchen gegenüber, die sich des Begriffs und der Sache des *Mythos* bedienen, um neue »Daseins-Orientierungen«[36] zu schaffen. »In den Debatten, die Philosophie und Kulturwissenschaften des letzten Jahrzehnts geführt haben, gibt eine Frage schier den Ton an: die nach der Möglichkeit, gesellschaftliche Probleme in einer der Religion entlehnten Sprache zu [re]formulieren. Bis hinein in die Kulturfeuilletons unserer großen Zeitungen haben wenige Themen größere Resonanz erfahren als dasjenige der Aufarbeitung, der Wiederaufrichtung mythisch-religiöser Sinn-Zusammenhänge. Die vielbeschworene 'Sinnkrise', deren Bestand vorher vor allem in einer soziologisierenden Begrifflichkeit eingeklagt und analysiert wurde, besinnt sich einer Tradition, in der von Religion und Mythos die Rede war.«[37]

Daß solche Suchbewegungen gerade von der Philosophie ausgehen bzw. in ihr ihre historischen Wurzeln haben, unterstreicht das Urteil, in den »neuen Mythologien« begegne ein »geschärftes Bewußtsein der kritischen sozialen und kulturellen Situation«[38]. Eine Voraussetzung der ins allgemeine Bewußtsein gedrungenen Kongruenz von Philosophie und Mythos ist die diffuse Verwendung des Terminus, die gerade dasjenige nicht darunter versteht, was dieser Begriff historisch und systematisch eigentlich sagt. Bereits die Romantik bediente sich in einer ähnlich verfremdenden Weise des Mythos. In ihrer »Mythologie der Vernunft« traute sie dem Mythos eine Synthetisierung zu, die sich nicht in bloßer Rationalitätskritik erschöpfen, sondern eine Einheit von Wissenschaft, Religion und Gesellschaft hervorbringen sollte, die sich, lange vor dem Schlagwort vom Logozentrismus, als Alternative zu diesem

verstand. Etwas Vergleichbares kündigt sich an, wenn das bis vor kurzem noch eindeutig dominierende hermeneutische Bedürfnis gegenüber dem Mythos hinter der Beschwörung seiner »Gegenwärtigkeit« zurücktritt. Der Begriff des »Mythos« kann nunmehr alles bezeichnen, was das intellektuelle wie das affektive Leben auf *unbedingte Realitäten* ausrichtet. Sogar ein 'mythologischer Antifaschismus', wie er in den siebziger Jahren zur Mythifizierung der RAF führte, hat sich zu Wort melden können. Das explizit *philosophische* Interesse am Mythos führt in Kontexte, die der pseudopolitischen Rationalitätskritik der achtziger Jahre angehören.

Sehr deutlich zeigt sich der zuletzt genannte Aspekt bei K. Hübner, dessen große Studie über die »Wahrheit des Mythos« als für das neuerwachte Interesse am Mythos seitens der Wissenschaftstheorie repräsentativ genannt werden darf.[39] Hübners Interesse gilt vor allem dem Aufweis der Welt des Mythos entlehnter Momente in der politischen Gegenwartskultur, die dann die These von der realen Präsenz des Mythischen im neuzeitlichen Lebenszusammenhang untermauern sollen. Unter anderem wird dabei Bezug genommen auf die substantielle Erfahrung der Gegenwart geschichtlicher Ereignisse, auf Konstrukte einer Identität von Vergangenheit und Gegenwart sowie auf eine Identifikation mit der Nation in einer Weise, die sie »zugleich in allen ihren Kindern identisch wirksam« [351] vorstellt. Hübner verwendet einen Mythosbegriff, der wesentlich *ontologisch* ausgerichtet ist; Mythos und Wissenschaft denken und argumentieren von je unterschiedlichen Ontologien her, stimmen, was ihren Wirklichkeitsbezug angeht, jedoch gerade in diesem unterscheidenden Moment formal überein. So kann zwar betont werden, das neuzeitliche *Nationalgefühl* werde »offensichtlich von denselben ontologischen Vorstellungen geprägt wie das mythische Verständnis der Zugehörigkeit zu einer Sippe oder einem Stamm« [352]; andererseits verhindern Hübners hypothetische Urteile zur Präsenz des Mythos beispielsweise eine wirksame Kritik an einer völkisch-nationalen Politik oder allgemeiner am Wiederaufleben einer *politischen Romantik*. »Es besteht also in der

Form der Begründung, nämlich der Rückführung auf ontologische Grundlagen, kein Unterschied zwischen dem entmythisierenden und dem mythischen Begriff der Nation, wie inhaltlich voneinander abweichend diese Grundlagen auch immer sein mögen.« [353] Hübner kann sogar die Prämissen seines Mythosverständnisses auf das *Grundgesetz* der Bundesrepublik Deutschland übertragen, das er als herausragendes Beispiel für das Neben- und Ineinander mythischer und nichtmythischer bzw. entmythisierter Vorstellungen von der Nation dechiffriert, unterschieden von den Pseudomythen des Nationalismus sowie von den ebenfalls mythisch gerechtfertigten Exzessen der NS-Diktatur. Dabei geht der Autor davon aus, daß es die »Tiefe und Genauigkeit des Lebens« erlaube, »manches miteinander zu verknüpfen, was sich zu widersprechen scheint« [357]. Der Nachweis der Scheinhaftigkeit dieses Widerspruchs ist zugleich der Erweis der 'Wahrheit des Mythos'. Gegen *R. Bultmann* macht Hübner beispielsweise geltend, daß das ungebrochene Fortwirken des Mythos nach einer geradezu *anthropologischen* Begründung verlange, denn »es ist die Frage, ob unser praktisches und persönliches Leben weit eher von mythischen als von wissenschaftlichen Haltungen geprägt ist. So kann es sein, daß wir uns oft weit mehr verleugnen, wenn wir uns einseitig für das wissenschaftliche Weltbild entscheiden und nicht für das mythische« [331].

Gerade für die kulturphilosophische Betrachtungsweise bleibt aber auch *E. Cassirers* Unterscheidung zwischen Mythos und Wissenschaft als verschiedener Formensysteme bei gleichzeitiger funktionaler Äquivalenz folgenreich. Zu erinnern bleibt desgleichen an *H. Blumenbergs* Hinwendung zu dem die Philosophiegeschichte hindurch konstant Verdrängten und Vergessenen, der Rhetorik, dem Fiktionalen und Metaphorischen, die mit der Wiederentdeckung der Integrationskraft des Mythos und seiner identitätsstiftenden Funktion einhergeht. Sie wird in dem Maße als hilfreich erkannt, in dem der technisch-wissenschaftliche Fortschritt sich zum Gegenbild wahrer Totalität wandelt. Dabei darf nicht übersehen werden, daß gerade in

diesen philosophischen Annäherungen das Interesse am *Mythos selbst* eher mittelbar ist, bisweilen sogar marginal. Das eigentliche Thema ist die *Krise der europäischen Totalitätsvernunft.* Den Radikallösungen seitens der Bewegung der Postmoderne tritt hier eine für die Philosophie in Deutschland bezeichnende *weiche* Alternative an die Seite: Überlegungen im Blick auf eine neue Balance des brüchig gewordenen Verhältnisses von Rationalität und Lebenswelt, wie sie bereits in ähnlicher Weise bei dem Versuch einer Neubegründung von *Metaphysik* thematisch war.

In bezug auf die Spannung zwischen Lebenswelt und Wissenschaft diagnostizierte *Max Weber* ein von der Erfahrung des wachsenden Fortschritts und des unabschließbaren Prozesses der neuzeitlichen Wissenschaften verantwortetes Sinndefizit. *F. H. Tenbruck* hat diese Erfahrung auf die Formel von der Trivialisierung der Wissenschaft im zwanzigsten Jahrhundert gebracht: Die Ausdehnung der freien Forschung fordert als Preis die existentielle Bedeutungslosigkeit eben dieses Forschern.[40]

Vor allem ein solcher Befund macht ein Interesse wie dasjenige H. Blumenbergs am Mythos verständlich, durch welches das Mythische als Möglichkeit begriffen und ergriffen wird, angesichts der Übermacht des naturwissenschaftlich-technischen Weltbildes und der Spezialisierung innerhalb der einzelnen Wissenschaften an *Totalität* festzuhalten. »Mythologie liegt nahe, wenn sich zeigt, daß ‘die eigentlich bewegende Frage’ nicht notwendig auch die [ist], von deren Lösung unser bloßes Existierenkönnen abhängt.«[41] Angesichts der Forderung nach einer Neubelebung von Kunst und Religion über tiefe Empfindungen, Erlebnisse und Unmittelbarkeiten sprach *M. Weber* von der »Erlösung von dem Rationalismus und Intellektualismus der Wissenschaft« als der »Grundvoraussetzung des Lebens in der Gemeinschaft mit dem Göttlichen«.[42]

Vergleichbares gilt im Blick auf viele Forderungen, die im Umkreis der *Kultur einer neuen Mythologie* laut werden. Die tradierten religiösen Orientierungssysteme kommen offensichtlich dem Wunsch nach solcher ‘Erlösung’ nicht entgegen.

Es scheint vielmehr, daß ihre Antworten bevorzugt auf dem Wege über einen Rationalismus und Intellektualismus angeeignet werden, der in einer »Ethisierung der Religionssysteme«[43] gipfelt und die Übernahme religiöser Deutungsschemata von den Prinzipien einer universalistischen kommunikativen Moral abhängig macht. Diese Entwicklung hat auf der einen Seite zu einer Entschärfung des Konflikts zwischen Religionen und Wissenschaften geführt. Andererseits steht sie aber auch für einen Plausibilitätsschwund der tradierten Religion, der unter anderem durch den Rückzug auf *fundamentalistische Positionen* aufzufangen versucht wird. Vor allem das antiinstitutionelle Moment der neuen Mythologien scheint die These zu bestätigen, jene Spielarten einer neuen Mythologie, die einem eher vagen religiösen Bedürfnis entgegenkommen, seien keinesfalls ein Indiz für eine mögliche *Wiederkehr von Religion*. Man unterstellt, daß Religion mehr als die Summe jener Gefühle und Bedürfnisse umschreibe, die sich sonst keinem anderen Referenzsystem zuordnen lassen. Die Religion, deren mögliche Wiederkehr zur Diskussion steht, präsentiert sich als ein Orientierungssystem, das seine institutionelle Verfaßtheit als konstitutiv begreift. Es geht dabei keineswegs nur um äußere Organisationsformen. Auch in bezug auf die Organisation der Diskurse über die Religion [Theologie und Religionswissenschaft, Religion als ein System von Vermittlungen], die die Präsenz der Religion als eines kulturbestimmenden Faktors jenseits des bloßen Gefühls und privater Bedürfnisse sicherstellen, ist von Institutionalisierungen auszugehen. Nur so wird verständlich, weshalb die Ablehnung einer von Wissenschaft und Rationalität bestimmten Kultur seitens der neuen Mythologien, die an einer Wiederbelebung religiöser Formen interessiert sind, auch die überlieferten Religionen trifft. Daß dies im Namen des »Mythos« geschieht, berührt die institutionalisierte Religion schon deshalb, weil sie beansprucht, die Vorstellungen des Mythos entweder überwunden oder aber so integriert zu haben, daß sich höchstens noch die Frage möglicher 'mythologischer Restbestände' stellen dürfte. Gleichwohl kann man der Auffassung sein, daß sich in den überlieferten Reli-

gionen der Mythos in eben der Weise präsentiere, in der sich allein noch diskursiv an ihn anknüpfen lasse.[44] Dafür spricht unter anderem, daß in der institutionalisierten Religion an die Stelle eines 'Entweder/Oder' zwischen Verteidigern und Kritikern des Mythos eine Synthese getreten ist, die Aneignungen ermöglicht, die zugleich Weiterentwicklungen diesseits des Bemühens um 'neue Offenbarungen' darstellen.

Die Renaissance des Mythos reagiert aus dem Blickwinkel der Diskussionen um die *Postmoderne* inhaltlich auf die folgenden[45] formalen Rahmenbedingungen des Diskurses am prognostizierten Ende des okzidentalen Logozentrismus. Es sind dies:

- Ein kognitiver Bruch, hervorgerufen durch die Einsicht in die letzte Unsynthetisierbarkeit unterschiedlicher Lebensformen, Rationalitätsmuster und Orientierungsweisen;
- eine emotive Umstellung, die das Zerbrechen von Totalitätsvisionen [auch utopischer Potentiale, wie in einem weiteren Abschnitt zu zeigen ist] nicht mehr als Verlust beklagt, sondern als Gewinn begrüßt;
- das *Ideal eines Lebens im Plural*. Es gibt keine letzten Gründe, so und nicht anders zu sein. Zwar gibt es gute Gründe so zu sein, aber genauso gute Gründe, anders zu sein. Leitmotiv ist die Feststellung Nietzsches, er freue sich, nicht *eine* unsterbliche, sondern *viele* sterbliche Seelen in sich zu beherbergen;
- situative Verbindlichkeit versus Letztverbindlichkeit, die nicht anders als erpreßt und zwanghaft zustande kommt;
- Bedingungstransparenz als Wahrheitskriterium. Wahres läßt sich nur noch sagen, indem der Sprechende zugleich die entsprechenden Wahrheitsbedingungen durchsichtig macht. Zum Erweis von Wissenschaftlichkeit wird jenes Argument, das innerhalb dieser Doppelstruktur von Aussage und Aussagebedingung operiert;
- auf der *Sinnebene* Verschiebung statt Präsenz. Es gibt nicht die vollendete Fülle des Sinns, sondern jede Sinngestalt ist von Andersheit affiziert und erweist sich bei

näherem Hinsehen als mit anderen Sinnhorizonten verflochten. Geht man diesen Verflechtungen nach, so gerät man in andere Konstellationen, in denen das scheinbar Selbe andere Bedeutungen annimmt;
– 'Wirklichkeit' als ästhetisches Konstrukt und Resultat aus der Einsicht, daß wir Wirklichkeit allenthalben mit fiktionalen Mitteln erzeugen: durch Anschauungsformen, Grundbilder, Leitmetaphern, Phantasmen, Projektionen, und,
– aus alledem folgend, eine *letzte Inkommensurabilität von Wirklichkeiten,* die ihrerseits als das Ergebnis einer Erschöpfung der Ressourcen der Moderne gedeutet wird. *J. Baudrillard* gebraucht die Metapher vom »Zustand nach der Orgie«[46].

Wenn die wissenssoziologische Prämisse richtig ist, daß *Modernität sowohl Institutionen wie Plausibilitätsstrukturen pluralisiert,* dann ist das nicht nur philosophische *Interesse am Mythos* nicht so sehr der Ausdruck einer Sehnsucht nach prämodernen Denk- und Lebensformen, sondern ein Indiz für die nur auf dem Hintergrund der Moderne denkbaren Ausdifferenzierungen. Sie haben angesichts von Bürokratisierung und Ökonomisierung der Lebenswelt zu einer doppelten Rationalität geführt, die lange Zeit als selbstverständlich und problematisierungsunbedürftig galt. Die *wissenschaftliche* Rationalität präsentiert sich dann als eine »Hintergrund-Rationalität«, etwa als das unreflektierte Vertrauen in die Standards praktisch-technologischen Fortschritts ohne Kontrollmöglichkeiten. Sie gerät entweder – proportional zu ihren Erfolgen – unter Irrationalismusverdacht, oder sie wird aufgefangen durch eine praktisch-ästhetische Intensivierung der Wahrnehmung, die sich auf jene mythischen Bestände stützen zu können glaubt, denen eine 'subreflexive Wirklichkeit' entspricht. Angesichts dieser Gegebenheiten ist die Faszination, die von vormodernen Strukturen ausgeht, verständlich. Auch in bezug auf die Theorie beziehungsweise den Diskurs sieht sich die gegenwärtige spätmoderne Bewußtseinslage in *Politik* und *Gesellschaft* zunehmend fundamentalistischen

Regressionen gegenüber. Von ihnen gehen Irritationen aus, die auch den philosophischen Diskurs nicht unberührt lassen, beispielsweise das der fundamentalistischen Versuchung vergleichbare Trügerische einer holistischen Lebensperspektive und kohärenten Weltdeutung, die sich wiederum des alten Gegensatzes von Kultur und Zivilisation bedient. Das *neue,* sich der die Postmoderne-Diskussion bestimmenden Kategorie der *Differenz* bedienende Denken lenkt beispielsweise nach eigenem Verständnis in der Insistenz auf den Werten der unterschiedlichen *kulturellen* Traditionen den Blick auf die angeblich 'römischen Prinzipien' einer liberalistisch 'entarteten westlichen Zivilisation'.[47]

Bei alledem ist nicht zu übersehen, daß es sich im Kern um Empfehlungen in Richtung einer fraglichen Akzeptanz des Faktischen handelt. Selbst noch die Forderung nach Überschaubarkeit, ein elementarer Aspekt des *ursprünglichen,* nicht des künstlichen Mythos, zielt auf ein inventarisierendes Nebeneinanderstellen aller erdenklichen Traditionen, Geschichten und Mythen im Sinne eines Flickwerks, von Resten, »deren Buntheit sich verlockend von der grauen Theorie abendländischer Vernunft abhebt«[48]. Der Nachweis der Relevanzunmöglichkeit moderner Wissenschaften schließlich geht unbesehen eine Symbiose mit der Systemdekonstruktion ein. *J. Baudrillard* hat entsprechend gefolgert, die Logik des Systems sei bis zu ihrem Äußersten zu treiben und dadurch das System selbst umzustürzen. Seine Alternativelosigkeit nimmt aber selbst diesem eskapistischen Radikalismus seinen Ernst. So bleibt am Ende ein Überdruß an der Theorie, der Maß an einer neuen Unmittelbarkeit nimmt. Sein religionstheoretisches, aber auch ihr politisches Äquivalent ist der Fundamentalismus.

5. Zum Stichwort 'Fundamentalismus'

Die Aktualität des Problems politischer und religiöser Fundamentalismen als Infragestellungen säkularer Kultur hat zu einer Vielzahl von Fundamentalismusbegriffen geführt, deren

Widersprüchlichkeit sie nicht gerade als brauchbare Instrumente der Analyse empfiehlt. Sozial wie religiös beschreibt der Fundamentalismus ein äußerst vielschichtiges Phänomen. Statt fester Definitionen bietet sich als Ausgangspunkt daher besser die Sammlung und Auflistung solcher Merkmale an, die sich als typisch fundamentalistisch ansprechen lassen. Hinzu kommt, daß der Begriff des Fundamentalismus eher wertend als beschreibend ist und sich sowohl auf religiöse wie auf politische und lebensweltliche Wirklichkeiten erstreckt. Auf allen drei Ebenen dominieren starke *Wahrheitsmonopole,* verbunden mit dem exklusiven Anspruch von Minderheiten, für alle verbindliche und unangreifbare Orientierungen zu offerieren, zudem religiös oder quasireligiös motiviert und in Frontstellung zu einem sowohl wissenschaftlichen wie kritischen Zugriff formuliert. An diesen Momenten sind die Definitionsversuche zu messen, die oft selber ideenpolitische Zielsetzungen verfolgen.

Bei *Thomas Meyer*[49] gerät nahezu alles in Fundamentalismusverdacht, was sich sozialdemokratischem Grundkonsens prinzipiell nicht integrieren läßt. *Stefan Pfürtner*[50] beschreibt den wiedererwachten Nationalismus und das Rowdytum der Hooligans auf dem Hintergrund des fundamentalistischen Spektrums. Diese Flucht in Radikalismen verbindet sich häufig mit Gewalt, reduziert die Realitätswahrnehmung, alles in allem Regressionen auf dem Hintergrund uneingestandener Ängste. Das Erstarken des Rechtsradikalismus, Ausschreitungen gegen Ausländer, vor allem gegen Asylanten, sowie die Unfähigkeit vieler Deutschen, mit ihrer 'Wiedervereinigung' in angemessener Weise umzugehen, gehören ebenfalls in den Rahmen einer Zeitdiagnostik, die nach den Ersatzideologien fragt, die den überall wahrnehmbaren Utopieschwund partiell kompensieren. Die Klage von Politologen in den achtziger Jahren, kein Staat könne über rein materielle Errungenschaften Identität schaffen und sichern[51], wirkte zudem ebensowenig als Appell in Richtung einer neuen *politischen Kultur* konsensbildend, wie den zögerlichen Rezeptionsversuchen der angloamerikanischen *Civil-Religion* Erfolg beschieden war.[52]

Als bedrohlich werden Fundamentalismen jedweder Spielart nicht zuletzt deshalb empfunden, weil sie mit dem Islam identifiziert werden, der damit zum Einspruch gegen die Moderne, ja zu ihrer Negation überhaupt stilisiert wird.[53] Übersehen wird dabei häufig gerade die Präsenz fundamentalistischer Grundströmungen in den westlichen Gesellschaften, die in ihren letzten Motiven von den Entwicklungen im nahen und mittleren Osten nicht so verschieden sind, wie vielfach unterstellt.

Hier wie dort ist das eigentliche Motiv die Infragestellung der Universalität der europäischen Aufklärung. Nicht nur die islamischen Anklagen gegen den »epistemologischen Imperialismus« Europas stehen im Zeichen der Gegenaufklärung. Im Rückgang auf ein sicheres, erschütterungsresistentes Wertefundament soll die *Entzauberung der Welt durch Wissenschaft* generell und an sich rückgängig gemacht werden. Auf dem Wege über den Glauben an die Autorität von religiöser Verkündigung und Überlieferung wird ein sicheres, der Reflexion nicht mehr unterworfenes absolutes Wissen zurückzuerobern gesucht. Beanstandet wird das Prinzip einer abstrakten Subjektivität und Rationalität, das sich mit der europäischen Aufklärung durchgesetzt hat. An seine Stelle tritt das *Wir* des Kollektivs als eine sakrosankte Größe, der Schnittpunkt, an dem sich die unterschiedlichen Gläubigkeiten mit dem neu erwachten Nationalismus und den die Bühne der Geschichte verlassenden Sozialismen treffen. Ihre Aggressivität ist nur äußerlicher Schein. In Wahrheit handelt es sich um defensiv-kulturelle, die eigene Angst und Unterlegenheit kompensierende Haltungen von Kulturen, die fühlen, daß sie nicht mehr in diese Welt passen. Insofern mag man auch den Eskapismus marginalisierter Existenzen, ihren Ausbruch ins Radikale, fundamentalistisch nennen.

Der Fundamentalismus ist der modernitätskongruente Einspruch gegen den unauflöslichen Zusammenhang von Vernunft und Wahrheit, für den Begriff und Sache der Aufklärung stehen. Nach ihr vermag nur die Selbstvergewisserung der Vernünftigkeit des *animal rationale* in einer philosophischen

Theorie der Rationalität das Relationsgefüge von *Kultur* und *Gesellschaft* und der auf sie bezogenen *vernunftorientierten Kritik* zu stiften. Die vernunftpessimistische Variante des Fundamentalismus wirft entsprechend aufklärungsresistente wenn nicht gar dezidiert aufklärungsfeindliche Schatten auf die gegenwärtige Bewußtseinslage. Sie versammelt zudem vieles, was man auf den ersten Blick nicht der hier zur Diskussion stehenden Problematik zuordnen möchte, wie zum Beispiel gesellschaftsaffirmative Sozialtechnologien, ein Angebot an partiellen Identifikationsmöglichkeiten mit religiösen Traditionen und entsprechenden Versatzstücken vom Neosynkretismus bis hin zur New-Age-Bewegung, den Ästhetizismus als Lebensform und schließlich eine mit plattem Konsumismus gepaarte Gewaltbereitschaft. Sie stimmen mit den sogenannten *harten Fundamentalismen* darin überein, daß sie defensivkulturell auf die Überlegenheit des Projekts der Moderne reagieren und es insgesamt zurückweisen. Auch wo letzteres nur als eine Option der Entwicklung, nicht aber als [gleichsam irreversible] Evolutionsstufe begriffen wird, ist der Fundamentalismusverdacht nicht von der Hand zu weisen, denn Fundamentalisten beanspruchen 'exklusive Welten' für sich, vom Rest der Welt durch tiefe Gräben abgesondert.

Daß sich am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts angesichts vermeintlich durchgesetzter Modernisierungsprozesse und einer völlig säkularen Kultur der sogenannte rechte wie der linke politische Diskurs in der angedeuteten Weise der Religion annehmen können, ist zudem auch ein Indiz für das Janusköpfige eines politischen Engagements, das sich auf Segmente der religiösen Überlieferung beruft, wohl nicht zuletzt auch deshalb, weil der Marxismus als ideen- und realpolitischer Faktor an sein Ende gekommen ist. Es geht freilich nicht mehr nur um Rahmenbedingungen, Markierungen des Diskurses, wie sie noch *Carl Schmitt* mit seiner »Politischen Theologie« glaubte abstecken zu können[54] – wenngleich auch hier schon mit einem eindeutig ins rechte, autoritäre Spektrum weisenden Interesse. Der Vater der politischen Theologie erblickte im theologischen Absolutismus das Urbild und

die Norm jenes Geflechtes von Beziehungen, Über- und Unterordnungen, Freund- und Feind-Verhältnissen, die das Leben der Polis bestimmen. Das Verhältnis des Souveräns zu seinen Untertanen spiegelt nach Schmitt das Verhältnis des Allmachtsgottes zu der von ihm ins Werk gesetzten Schöpfung wider. Die Konsequenzen daraus bis hin zur Lehre vom Ausnahmezustand als dem eigentlich politischen Faktum und Akt sind bekannt. Was jedoch bei Schmitt letztlich im Ideellen, Vorbildhaften angesiedelt ist [die politische 'Theologie' ist 'Theologie in einem abgeleiteten, metaphorischen, wenn nicht gar arbiträren Sinne], verwandelt sich in fundamentalistischen Köpfen in handfeste Identifikationen.

Um die Bedeutung des eher religionsphilosophischen Themas *Fundamentalismus* für einen *Diskurs über die Kultur* noch deutlicher herauszuarbeiten, sei im folgenden noch einmal ausdrücklich auf *Jacob Burckhardt* Bezug genommen, der in seiner bereits skizzierten Drei-Potenzen-Lehre[55] der Religion eine besondere Nähe zur Kulturentwicklung bescheinigt hat. Nach Burckhardt ist die fundamentalistische Regression der Möglichkeit nach Bestandteil *jeder* Religion, der 'nationalen' Religionen sowieso, die entweder identitätsbildend oder nationalpolitisch-expansiv sind; die Weltreligionen sind es, die die größten historischen Krisen herbeiführen. Auch die drei Stadien der Entwicklung der Geltungsgrade bzw. -ansprüche einer und derselben Religion sind jedes auf seine Weise fundamentalismusanfällig.

Das *primäre*, auch naive Stadium des originalen Glaubens lebt mit der fundamentalistischen Gefahr der Buchstabenfixiertheit; es ist dies der unmittelbare, durch keine Reflexion gebrochene Glaube an den schlichten Wortlaut der jeweiligen religiösen Urkunden, der zum Maßstab der Weltdeutung im Ganzen wird.

Im *sekundären* Stadium, da der Glaube 'Tradition' geworden, ist die Gefahr fundamentalistischer Regression weithin die der blinden Fixierung auf bestimmte soziale Üblichkeiten; dadurch wird die frühere Weltbildgebundenheit relativiert bzw. zurückgenommen auf die Ebene moralischen Verhaltens,

bestimmter Normenkodizes usw.

Im *tertiären* Stadium beruft sich der Glaube auf sein Altertum und ist zugleich aufs stärkste mit den nationalen Erinnerungen verflochten, ja stellenweise selbst zum nationalen Anhalt geworden. Die politisch-nationale Identitätsbildung, die hier der Religion abverlangt wird, kann – liberalisiert, deswegen aber nicht weniger regressiv – bei einer abstrakten *Zivilreligion* auskommen, sie kann sich aber auch in einer Weise mit politischen, auch ideenpolitischen Zielsetzungen verbinden, wie sie gegenwärtig die Diskussion um den Fundamentalismus bestimmt.[56] Natürlich bilden diese drei Stadien keine strenge historische Abfolge; Diachronie ist durchaus möglich, auch wenn das primäre Stadium sinnvollerweise der historischen Frühe zugeordnet wird. Ein analoges Glaubensverständnis läßt sich zum Beispiel in bezug auf das gegenwärtige Sektenwesen feststellen.

Die Wurzeln des Fundamentalismus in einem strikten, am Begriff orientierten Sinne im angloamerikanischen Sektenwesen sind immer wieder dahingehend mißdeutet worden, als sei die fundamentalistische Gefahr für den römischen Katholizismus ein bloßes Gespenst und nicht zu fürchten, weil der Rekurs auf die »Heiligen Schriften« dort von ganz anderen Interessen und Motiven geleitet würde. In der Tat soll hier durch den Rekurs auf die Bibel nicht deren Wahrheit bewiesen werden, sondern eine bestimmte Theologie, in der konservativen Variante etwa scholastische und neuscholastische Sätze, deren kognitive und normative Unantastbarkeit allein interessiert. Sofern die Glaubensinhalte der eigenen religiösen Tradition im Sinne einer immer schon offenbarungsmäßig gesicherten Wahrheit den modernen wissenschaftlichen Wahrheitsmodellen und einem ihnen entsprechenden Bewußtsein entgegengehalten werden, wird, wenn auch nur verlagert, das fundamentalistische Grundschema repetiert. Hier wie dort geht es um *Letztwerte,* deren superioren Geltungsansprüchen der Weg geebnet werden soll. Die Tendenz schließlich, den »unverkürzten ganzen Glauben« als ein in sich geschlossenes System zu kodifizieren, führt schließlich zur pauschalen Ableh-

nung der Moderne, des Pluralismus und der säkularen Kultur. Das Ergebnis ist ein Auserwählungsglaube mit gestörter Wirklichkeitswahrnehmung. Soziologisch ließe sich von subgesellschaftlichen Plausibilitätsstrukturen sprechen, die undifferenziert von einer Kongruenz von [integraler] Lehre und Lebenswirklichkeit träumen. Ihr Ziel ist, wie Pfürtner[57] gezeigt hat, die Stabilisierung und Ausdehnung des eigenen Religionssystems, wobei der »Apparat« zum letzten Fundament und entscheidenden Garanten für die Sicherung des Glaubens wird. Einerseits überdimensioniert die Kirche ihr Geborgenheitsangebot, andererseits kennzeichnet den ['wahrhaft'] Gläubigen eine zu starke Institutionenfixierung: Fundamentalisten leben nicht aus eigener Identität; ihr Kennzeichen ist die Identitätsanleihe.

6. Ende der Utopien?

Was bereits beim Thema 'Fundamentalismus' angesprochen wurde, spielt auch in die Frage nach dem sogenannten utopischen Potential hinein, eine Frage, die in besonderer Weise mit der Philosophie in Verbindung gebracht wird. Angedeutet sei immerhin, das Thema Fundamentalismus noch einmal kurz streifend, daß die spezifische Form von Eschatologieschwund, wie sie das institutionalisierte Christentum bzw. die Großkirchen charakterisiert, mit dem Fundamentalismus die [dort freilich umgekehrte] Identifikation innerweltlicher Interessen mit einem Transzendenten teilt und gerade darin antiutopisch ist, erinnert sei nur an *W. Benjamins* Diktum von der Katastrophe, die gerade darin besteht, daß es so weitergehe, oder an die Enttäuschung angesichts der »materiellen Paradiese«, die die Erfüllung der utopischen Verheißungen bloß vortäuschen.[58] Beides sind, ob im säkularen oder im religiösen Kontext, kurzschlüssige Identifikationen.

Derartige Identifikationen beispielsweise sind dem Neuen Testament ebenso inadäquat wie eine simulierte permanente Eschatologie in Sekten und Denominationen. Beide gehen von

affirmativen Wahrheitsansprüchen aus, die ebenfalls im Dienste der Replausibilisierung vormoderner Strukturen stehen. Ihre *geheime* Utopie ist ein Gesellschaftsmodell, durch das sie, ungeachtet des völlig anderen ideologischen Hintergrundes, in die Nähe der untergegangenen real existierenden Sozialismen gerückt werden können. Deren Untergang war ja im letzten das Ergebnis der Unvereinbarkeit von zu Selbstzweck erstarrtem Machterhalt und Moderne. Ihre Repräsentanten sahen sich im Alleinbesitz der wissenschaftlichen Einsicht in einen feststehenden Gesetzen folgenden Verlauf von Geschichte und Gesellschaft, Gesetze, die einen offenen Diskurs über gesellschaftliche Probleme, politischen Einfluß und konkurrierende Ordnungsvorstellungen gar nicht erst zuließen.

Die Krise des real existierenden Sozialismus war die Krise eines vormodernen politischen und sozialen, aber auch ideenpolitischen Systems. Weil es seinem Selbstverständnis entsprechend die Krise ausschloß, signalisierte eben diese Krise das Ende eines von seinen Prämissen her vermeintlich erschütterungsresistenten Weltbildes. Die Hinwendung der Kirchen zu den Problemen der Gegenwart, sollten sie aus dieser Entwicklung lernen wollen, kann daher nicht darin bestehen, die Zuflucht bei einer vergleichbaren Erschütterungsresistenz zu suchen, auch wenn das motivierende Ideengerüst ein anderes ist.

Der Untergang des sozialistischen Projekts hat im Osten wie im Westen Tatsachen geschaffen, die die ihm zugrunde liegenden Utopien diskreditiert haben und das utopische Denken generell in Frage zu stellen scheinen. Wenn daher im folgenden von Utopie die Rede ist, ist zumindest ein *dreifacher* Sprachgebrauch zu unterscheiden:

– *erstens* Fiktionen von einer Welt, die wir nicht haben, die wir uns aber wünschen. Sie verbindet sich im *Prinzip Hoffnung* mit der Idee der Schaffung einer humaneren Lebenswelt;
– *zweitens* ein Utopiebegriff, der beim Streben nach Aufhebung und Entfremdung ansetzt, zu einer dogmatischen

Fortschrittsphilosophie führt und in die Anwendung letzter und äußerster Gewalt mündet;
– *drittens* so etwas wie eine *gelebte Utopie,* die Alternativen zum Bestehenden entwirft.

Gerade solche vermeintlichen oder wirklichen Alternativen zeigen, daß in machtpolitischen Vakuen Utopien besonders gut gedeihen.

Die *Vorbehalte,* der Geschichte des utopischen Denkens ebenso einbeschrieben wie die *Visionen,* sind offensichtlich. Dabei wird nicht nur die grundlegende Prämisse aller klassischen Utopien fraglich, daß Wirtschaft und Gesellschaft ebenso planbar seien wie die Totalität der Lebensvollzüge des Einzelnen von der Geburt bis zum Tode. Vielmehr zeigt sich: Der Preis für die Verwirklichung der Utopie ist oft die reale Repression.[59]

Von ihrer ursprünglichen Bedeutung her haben Utopien primär keine Zukunftsfixierung. Die utopischen Idealstaaten in der Antike und im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit wurden nicht in einer fernen Zukunft lokalisiert, sondern auf entlegenen Inseln. Darüber hinaus steht nicht so sehr der Aspekt der Realisierbarkeit als vielmehr eine Art spiegelbildlicher Funktion im Vordergrund; die frühen Utopien sind Kritik an den bestehenden Gesellschaften/Staaten oder Staatsformen. Ein zeitlicher Index kommt erst explizit mit *F. Bacons* »Nova Atlantis« auf, einem neuen, nunmehr auf Wissenschaft und Naturbeherrschung gegründeten Staats- und Gesellschaftsmodell. Die ferne Insel wird zur eigenen möglichen Zukunft, weil auf ihr in die Tat umgesetzt wird, was Bacon in seinem »Novum Organon« wissenschaftstheoretisch vorkonstruiert hatte: eine Kultur, die Glück und Wohlstand an wissenschaftliche Leistungen bindet und die Folgen der jetzigen Arbeit zeitlich lokalisiert und im Sinne eines nicht nur wünschbaren, sondern auch erreichbaren Zustandes expliziert.[60]

Die bekannten historischen Utopien evozieren die *Gegen*-Utopie als die *wahre* Utopie. Sie müßte sich gegen die Konzeption eines zentralistischen Staates stellen und für die Vereini-

gung freier Gemeinschaften eintreten. Der Inhalt einer solchen Utopie dürfte nicht die tote Struktur gesellschaftlicher Organisation sein; sie dürfte keinen fertigen Plan bieten, sondern gewagte, unorthodoxe Ideen. Sie müßte vor allem dem Einzelnen helfen, *einzig* zu sein und nicht einer unter vielen. Es ist offensichtlich, daß all dies Kennzeichen der nicht realisierten Utopie sind und daß eine Art Gesetzlichkeit zu herrschen scheint, nach der die Faktizität der Utopie immer auch ihre Fatalität ist.

Der Problemdruck, der seit Platon und Morus Utopien hervorgebracht hat, besteht weiter fort. Angesichts der Probleme auch der *sozialen* Marktwirtschaften, der von ihnen hervorgerufenen ökologischen Krise und einem *aggressiven bzw. depressiven Unbehagen in der Kultur*, von den globalen Problemen ganz zu schweigen, kann es nicht *nur* darum gehen, innerhalb des sogenannten 'liberalen Projekts' die Verfahrensregeln des demokratischen Willensbildungsprozesses und des pluralistischen Verteilungskampfes festzuschreiben. Ebenso scheint es fraglich, lediglich die Wirksamkeit der Steuerungsinstrumentarien bei unveränderter Zielvorgabe zu erhöhen.[61] Utopisches Denken sieht sich gegenwärtig unter dem Zwang, auf einer neuen Stufe der krisenhaften gesellschaftlichen Entwicklung ein anderes Profil zu gewinnen. Zwangsläufig distanzieren sich die postmateriellen Utopien von einem geschichtsphilosophisch fundierten Fortschrittsglauben in dem Maße, wie sie dessen materiellem Substrat, der mit technischen Mitteln vorangetriebenen Naturbeherrschung, mit Skepsis begegnen. Ob solche Skepsis berechtigt ist, ist unter anderem natürlich auch eine Frage des jeweils in den Vordergrund gerückten Naturbegriffs, wobei es müßig scheint darauf hinzuweisen, daß wir gegenwärtig von einer Vielzahl konfligierender Naturbegriffe auszugehen haben, auf die *Kultur* jeweils noch einmal als 'zweite Natur' bezogen werden muß.

Diskussionen bezüglich der drängenden Fragen nach der Natur bzw. nach einer nicht naturwissenschaftlich determinierten Naturphilosophie stellen sich vielfach als Streit um einen einerseits zu engen, restriktiven, und andererseits unzulässig

bzw. vermeintlich unzulässig erweiterten Naturbegriff dar. Unter Natur*wissenschaften* versteht man dabei im allgemeinen jene theoretischen Verfahren, die von der Beschreibung der Phänomene der Natur fortschreiten zur Entwicklung von Verfahren zur Veränderung und Nutzbarmachung der Natur. Wissenschaft und Technik bewegen sich in der Spirale von Risikoerzeugung und Risikobewältigung. Allgemein scheint der Sprachgebrauch von *der* verwissenschaftlichten Natur gerechtfertigt. Ihre Kennzeichen sind neben anderen der Physikalismus, ein Evolutionismus und die vollständige Mathematisierung. Wir begegnen hier jener Natur, die in keiner Weise Sinninstanz zu sein beanspruchen kann. Als solche ist sie antianthropozentrisch und kennt keine Sonderstellung des Menschen. Der Mensch geht mit dem Ensemble seiner Lebensbedingungen bruchlos in ihr auf.

Dieses Deutungsschema, das in seinen Wurzeln ins 19. Jahrhundert zurückweist, ist gegenwärtig unter Naturwissenschaftlern und Wissenschaftstheoretikern nicht unumstritten.

K. Hübner[62] hat beispielsweise jüngst darauf hingewiesen, daß es jenseits positivistischer Nivellierung eine Einheit von Natur- und Geschichtswissenschaften [im Sinne der gesamten Breite lebensweltlicher Annahmen und das ja wohl im Sinne eines zwar bedingten, aber doch gegebenen oder postulierten *kulturellen* Kosmos] gibt, die mindestens die folgenden fünf Aspekte umfaßt:

- Identität in bezug auf die zugrunde liegenden Theorien;
- Kohärenz im Wirklichkeitsbezug;
- die Notwendigkeit apriorischer Voraussetzungen, die freilich nicht zeitlos gültig sind, sondern nur in bezug auf eine je bestimmte historische Situation gerechtfertigt werden können;
- die Unmöglichkeit von Homogenität und Widerspruchsfreiheit, und
- die Unmöglichkeit weltanschaulicher ideologischer Neutralität [die Frage des 'Vorverständnisses'].

Nach *K. Popper* schließlich ist es der positivistische Radikalismus, der mit der Metaphysik die Naturwissenschaften vernichtet.

Auf dem Hintergrund einer verbreiteten Skepsis gegenüber dem kritiklosen Fortschrittsglauben vor allem im 19. Jahrhundert hat ein Naturverständnis entstehen können, durch das hindurch gegenwärtig die Natur emphatisch als das Substrat einer neuen Heilslehre aufscheint. Den unterschiedlichen religiösen Fundamentalismen gesellt sich ein *'grüner Fundamentalismus'* zu, der sich den Kapitalismus als *Totalitarismus aus Liebe zur Natur* als Hauptfeind erkoren hat. Die dominierenden Weltbilder von Liberalismus und Sozialismus konfrontiert er mit einem Ökologismus, der aus dem Plausibilitätsverlust des Fortschrittsglaubens den Auftrag zu einer völligen Neuinterpretation von Natur und Geschichte herleitet. Das seinem Anspruch nach wissenschaftlich strukturierte Naturverständnis, das die modernen Naturwissenschaften in der Evolutionstheorie zu besitzen glaubten, wird ergänzt, aber auch ausgehöhlt durch anthropomorphe und neoanimistische Konstrukte wie jenes von der *Idee einer über die Menschheit hinausgehenden natürlichen Rechtsgemeinschaft.* Ist im anthropozentrischen Weltbild die Natur nur um des Menschen willen da, so stellt der anthropomorphe Naturbezug die Natur gleichberechtigt neben den Menschen, dessen Verfügungsgewalt über die Natur gesichert scheint. Aber auch die Natur kann, undenkbar im anthropozentrischen Kontext, zum Rechtssubjekt werden. Der moralische Anspruch, der damit verbunden wird, zeigt sich unter anderem in einem in Analogie zum *kategorischen* formulierten *ökologischen Imperativ,* der nicht das verantwortliche Subjekt im Sinne sittlicher Autonomie, sondern die Vielzahl der Lebenssysteme und die in ihnen handelnden Akteure in den Mittelpunkt rückt.

Daraus folgt, auch im Blick auf die Diskussion um »Wende oder Ende« der Utopie: Von der Philosophie her [*besser:* den verschiedenen Philosophien her] ist gegenwärtig eine verbindliche und konkurrenzlose Gesamttheorie der Natur, die Forschungsprozesse regulär begleitet und gleichzeitig die Lebens-

welt determiniert, weder möglich noch wünschenswert. Die totalitarismusverdächtigen Konsequenzen sind evident. Das Postulat von einem Frieden mit der Natur bzw. von einer Versöhnung zwischen Mensch und Natur ist ebenso suggestiv-nichtssagend wie jene Unterwerfungsstrategien gegenüber der Natur, welche die ökologische Katastrophe zum Dauerzustand machen. Die Antithetik, die sich hier ausspricht, wäre daher durch jene Ambivalenz zu ersetzen, die – als *erlebte* und *reflektierte* – zum Ausgangspunkt eines veränderten Umgangs mit der Natur werden könnte.

Beinhaltet diese Selbstbescheidung der Philosophie den Verzicht auf jedwede umgreifende, die Einzelwissenschaften übersteigende, wenn nicht gar erst ermöglichende Deutung? Zumindest drei Gesichtspunkte lassen sich anführen, wenn es darum geht, die Binnenperspektive einzelwissenschaftlicher Forschung zu erweitern, dies durchaus auch in dem Sinne, zusätzliche philosophische Kompetenzen zu gewinnen:

– der Aspekt des methodischen Zugangs der Naturbetrachtung,
– der Aspekt jener Interessen, die den Prozeß der Erforschung und Aneignung der Natur begleiten, und
– der Aspekt der Frage nach jenen Motiven von Distanz und Kritik, von denen aus ein bestimmtes Verständnis von Natur zum Problem werden kann.

Die Wandlungen wie die Mehrdeutigkeit des Naturbegriffs stehen in einer engen Wechselwirkung zu der jeweiligen Methode, traditionell etwa als wesenhafte Ordnung der Dinge, im neuzeitlichen Sinne zum Beispiel als ihr mathematisch-experimenteller Zuschnitt. Für das *moderne* Verständnis ist es wichtig zu fragen, ob und inwieweit das Experiment eine *neutrale* Naturbetrachtung liefert oder vielmehr einen Eingriff in das Naturgeschehen markiert, der ausschließlich an den Wirkungen gemessen werden kann.

Das bedeutet: Die Naturwissenschaften machen weniger Aussagen über die *Natur an sich* als vielmehr über die Art und Weise, wie der Mensch mit der Natur umgeht. Der praktische

Umgang mit der Natur läßt Rückschlüsse auf das jeweilige philosophische Problem zu, determiniert aber gerade nicht eine wie immer begründete theoretische Einstellung.

Dieses *philosophische Problem* stellt sich hinsichtlich seiner konstitutiven Funktion für das Naturverständnis wie hinsichtlich der Folgen des Eingriffs in die Natur durch Wissenschaft und *Technik* unterschiedlich dar. Die Welt der Technik ist eine Welt der Finalität. Die Philosophie fragt dagegen nach ihren Zwecken, nach ihren Methoden, diese Zwecke zu erreichen, und nach den Ursachen und Gründen, den Auswirkungen und Folgen der jeweils unterstellten Zwecke.

Auswirkungen und Folgen der Technik enthalten zwangsläufig die Beurteilung ihrer Zwecke, die ihrerseits an einer 'philosophischen Idee' vom Menschen bzw. der Natur zu messen ist, etwa hinsichtlich der Erhaltung von Zuständen, der Nutzung von Energien und der Gewinnung von Information.

Das begründete Fragen nach diesen 'technischen' Zwecken erfordert nun aber sowohl wissenschaftstheoretische, informationstheoretische, historische, anthropologische und vor allem *ethische* Reflexionen. Vor allem die beiden zuletzt genannten Gesichtspunkte beziehen sich auf die Abschätzung von Risiken, Reichweiten und Grenzen. Dabei wäre zuerst zu fragen, wie es denn überhaupt dazu kommt, daß die moderne Technik ein Gegenstand der Philosophie geworden ist, eine Frage, die wohlweislich über das allgemeine Involviertsein der Technik in nahezu alle menschlichen Lebensbereiche, und damit auch ihres reflektierten Welt- und Selbstbezugs, hinausreicht.

In den vorangegangenen Anmerkungen zum Selbstverständnis Praktischer Philosophie als Metaphysik, d.h. zur gegenwärtigen *Einheit* dessen, was bei Aristoteles als einerseits *erste,* andererseits letzte Philosophie strikt unterschieden wurde, wurde diese nunmehrige Einheit unter anderem mit dem Hinweis darauf zu begründen versucht, daß sich infolge der Entwicklungen in den Einzelwissenschaften das Beziehungsgefüge von Zweck und Mitteln entscheidend verändert habe. Diese Veränderungen lassen sich nirgends so deutlich ablesen wie an dem vor unser aller Augen sich vollziehenden technologischen

Prozeß, dies ebenfalls eine Größe, auf deren zunehmende Perfektionierung die Utopien der Neuzeit gesetzt hatten.

Formal fällt vor allem die Eigendynamik dieses Prozesses auf. Während die vormoderne Technik in ihrem Bedarf wie in ihrer Akzeptanz von einem in gewisser Weise austarierten Verhältnis von allgemein anerkannten Zwecken und auf sie bezogenen Mitteln begleitet wurde und zudem Zukunftsentwürfe im Sinne eines beständigen Fortschrittsprozesses fehlten, ist die moderne Technik primär dadurch bestimmt, daß jeder Erfolg auf weitere Erfolge abzielt. Es zeichnet sich jene Situation ab, die Max Weber unter das Verdikt prinzipieller Sinnlosigkeit gestellt hat.

Im christlichen Kontext ist immer wieder versucht worden, in der neutestamentlichen *Reich-Gottes*-Vorstellung utopische Potentiale zu entdecken [*»Bilder der Situationen«*], auch dies bisweilen [Thomas Müntzer ist hier ebenso zu nennen wie eine Vielzahl chiliastischer Bewegungen und Entwürfe eines *Gottesstaates*] mit terroristischen Konsequenzen. Vor allem am linken Rande der Großkirchen sind auch gegenwärtig solche Überlegungen anzutreffen – die sich selbstredend als nicht terroristisch empfinden. Ist etwa die verwirklichte Religion, beispielsweise als wahrhaft gelebtes Christentum, die Antizipation säkularer Utopie, ist die Reich-Gottes-Erwartung gar das Resultat aus der Unmöglichkeit säkularer Utopie [bis hin zu Nietzsches Vorwurf von der *Hinterwelt*], und muß man zum Beispiel Jesus, um ihn ganz zu verstehen, in die Schar der Utopisten einreihen? Schlagworte aus der zeittypischen theologischen Literatur wie: 'Versöhnung der Leidensgeschichte', 'Solidarität – auch mit den Toten', 'Frage nach Gott und Praxis der Befreiung' legen diesen Gedanken nahe. Ihnen stehen nicht nur die Annahme im Denken, sondern auch die konkrete Erfahrung von der 'Abwesenheit Gottes' und der 'Nichtigkeit und Vergeblichkeit aller menschlichen Anstrengung' entgegen. Man kann an der Person Jesu ja auch die Vergeblichkeit seiner Zuwendung zu den Menschen und sein letztes Scheitern hervorheben, Züge, die die herrschenden Christentümer harmonisiert haben. Vielleicht hat, wie es *M. Horkheimer* einmal formu-

liert hat, der Gekreuzigte die Welt gar nicht erlöst, sondern die Vergeblichkeit des Glaubens an die Wahrheit dargetan, sofern an ihm offenbar wurde, daß dem Guten der Sieg versagt bleibe. Horkheimer meinte sogar, was an 'Christologie' darüber hinausgehe, sei Aberglaube und Ideologie, weshalb die Rede von der Auferstehung im Grunde eine Chiffre sei, die das ganz *Andere* gegen den Gang der Geschichte und ihre Logik festzuhalten suche, ein Gedanke, der weit wegführt von dem, was die Institutionalisierungen des Christentums zu bewegen scheint.

Die Frage, ob nicht auch dies *Utopie* sei, drängt sich gerade angesichts der Utopiefreudigkeit der frühen Kritischen Theorie auf. Dort wurde den Totalitätsvorstellungen der sogenannten traditionellen Theorie spiegelbildlich die theoretisch reflektierte und gesellschaftlich akzentuierte Utopie der Idee einer *vernünftigen Gesellschaft* entgegengehalten. Sie wurde als das Resultat dessen verstanden, was in der Wahrnehmung, der methodischen Forschung, der geschichtlichen Analyse, der alltäglichen Arbeit und im politischen Kampf an Einsichten gewonnen werden kann und den zur Verfügung stehenden Mitteln der Erkenntnis [das Relationsgefüge von Dialektik, Materialismus, Negativität, vor allem aber dem Erkenntnisinteresse] standhält. Worum es Horkheimer zu tun war, war die Vermittlung von historischer Analyse (Theorie) und geschichtlich-gesellschaftlicher Aktivität (Praxis). So transportiert die anvisierte Utopie »die Konzeption des Prozesses zwischen Gesellschaft und Natur [...], die Idee einer einheitlichen Epoche der Gesellschaft, ihrer Selbsterhaltung und so fort«; sie »entspringen bereits einer gründlichen, vom Interesse an der Zukunft geleiteten Analyse des geschichtlichen Verlaufs«[63]. In dieser Konstellation drängt sie »auf geschichtliche Veränderung, die Herstellung eines gerechten Zustands unter den Menschen«, während bloße Theorie »ein in sich abgeschlossenes Reich innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen«[64] bleibt.

Es waren nicht nur die desaströsen Erfahrungen von Faschismus und Stalinismus, sondern vor allem auch ein immer weiter ins Sublime führendes Theorieverständnis – Adorno spricht

von der Theorie als *Mikrologie* –, die in dem oben genannten Relationsgefüge den Aspekt der Negativität so in den Vordergrund schoben, daß alle anderen Faktoren an den Rand rückten und nahezu bedeutungslos wurden. Der späte Horkheimer, der die Religionsphilosophie für sich entdeckte, konnte, nicht zuletzt im Blick auf das Christentum, schreiben, alle »wahren Utopien« seien »eher traurig«[65]. Sie vergehen mit dem, der sich auf sie beruft. Das hat vor allem für jene Menschen Konsequenzen, die sich in der Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit in solidarischem Handeln verbinden. Sie können das Wissen nicht mehr verdrängen, daß die, deren Anspruch auf Glück unabgegolten und uneingelöst vor ihnen steht, durch keine Theorie, sei sie philosophisch oder theologisch, versöhnt werden können.

Während man von einer zumindest noch inversiven Präsenz utopischer Potentiale in der Kritischen Theorie und in ihren Nachfolgeunternehmen sprechen kann, ist vom Utopismus *E. Blochs,* der noch vor zwanzig Jahren viel prägender und bestimmender war – Bloch selbst sprach von der Kritischen Theorie als dem »Hotel Abgrund« – und einer ganzen Generation ihr Leitthema vorgab, so gut wie nichts geblieben. Viele Gründe lassen sich dafür anführen. Neben der Verankerung im Marxismus, in dessen vorläufiges Ende das »Prinzip Hoffnung« mit hineingezogen wurde, ist es vor allem die ontologische Fundierung des Blochschen Hoffnungsdenkens, die sogar Versuche einer kritischen Rezeption erschweren. Dieser Ontologismus ist beim späten Bloch sogar noch ausgeprägter als beim frühen und verbindet sich mit der für diese Marx-Rezeption charakteristischen agonalen Sicht der jeweiligen Gegenwart; sie weist dem Einzelnen im Geschichts- und Weltprozeß eine vorderste Stellung zu. Die gängigen Zeitschemata werden dadurch dergestalt relativiert, daß ebenso wie die Vergangenheit nicht bloße Vergangenheit, auch die Zukunft, die Utopie, ein nicht nur Ausstehendes, sondern auch ein immer schon Realisiertes ist,[66] wie umgekehrt die Statik des gegenwärtigen Augenblicks nicht die scheinbare Gegenwart, sondern Kommen, Heraufziehen, Ankunft eines Ausstehenden und damit schon

Zukunft ist. Blochs Formel dafür lautet, das Werden sei früher als das Vergehen, entsprechend sei die Zukunft vor der Vergangenheit und damit auch vor der echten Gegenwart, ja sei diese selber.[67] Plausibel können solche, auf den ersten Blick willkürlichen, Zeitverschiebungen nur werden, wenn sie in einem Jenseits zur Zeit fundiert werden, in einem *Sein*, das etwas einschließt, das diese Operationen ermöglicht ohne doch selber in ihnen aufzugehen. Bloch hat für dieses Substrat den Terminus *Latenz* geprägt, Herzstück eines Utopismus, der eben darin über die traditionellen Utopien von Platon bis zu den frühen Sozialisten hinausreichen soll.[68] Im Unterschied dazu sei es erst seit Hegel und Marx möglich, das Künftige im Sinne eines noch nicht Gewordenen bzw. noch nicht Verwirklichten theoretisch einzuholen und auf den Begriff zu bringen. Dem Vorwurf *Dahrendorfs,* der entscheidende Mangel aller Utopien sei ihre Unfähigkeit, den Wandel zu denken[69], würde Bloch entgegenhalten, daß dasjenige, was seit Hegel und Marx in den Bereich des Möglichen gerückt sei, nicht ein bestimmter, phantastisch ausgestalteter idealer Natur- oder Gesellschaftszustand sei, sondern eine neue Qualität des menschlichen Geistes, die sich am besten als seine *utopische Funktion* bezeichnen lasse. Sie beschreibt den Weg des Geistes von der Entfremdung hin zur Fülle und stellt insofern ein theoretisch-praktisches Wissen dar. Die Utopie ist darin gerade kein bloßer Traum von einer besseren Welt, ein Wunsch oder eine Sehnsucht. *Massuh* spricht von ihr als von einem »Dynamismus des prospektiven Bewußtseins, sie verkörpert eine Funktion des Seins, sie birgt einen auf die Zukunft und das Wissen um seine realen Möglichkeiten gerichteten *Willen* in sich. Bloch will uns [...] davor warnen, daß die utopische Funktion nichts mit den paradiesischen Phantasien (goldene Berge, Arkadien etc.) zu tun hat, weil diese zeitlose Wunschprojektionen sind und keine Möglichkeit darstellen. Er fügt hinzu, daß solche Phantasien nicht konstruktiv sind.«[70] Letztere gehören – wie die Religionen, die von der utopischen Funktion des Bewußtseins beerbt werden – in den Bereich des Mythischen, und die gegenwärtige Konjunktur des Mythisch-Irrationalen im weitesten Sinne mag

auch damit zusammenhängen, daß das Vehikel des Blochschen Utopismus, die Marxsche Gesellschaftsanalyse, in eine irreversible Plausibilitätskrise geraten ist. Das *Überschreiten* des utopischen Denkens ist in den Augen Blochs die einzige Weise von Transzendenz, die nach dem prognostizierten Ende der Religion überhaupt noch verblieben ist.[71] So erweist sich schließlich die reale Fundierung der Utopie als petitio principii, und dies mit durchaus nihilistischen Konsequenzen.

7. Von der Utopie zum Nihilismus

Das Thema 'Nihilismus' hat die ideenpolitischen Auseinandersetzungen unseres Jahrhunderts mitgeprägt. Zu den bekanntesten und geistesgeschichtlich gewiß auch folgenreichsten Überlegungen zum Thema zählt mit Sicherheit H. Rauschnings Demaskierung des Nationalsozialismus als eines extremen Nihilismus.[72] Zu nennen sind ferner *K. Löwiths* »Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges«[73] sowie Analysen der Kulturkritik Nietzsches, vor allem im Blick auf ihre Wirkung auf die Theologie.[74] Daneben bestimmt der Nihilismusverdacht eher plakativ und assoziativ die kulturpolitische Szene, so wenn eine verbreitete Kulturkritik in der 'neuen Subjektivität' einen *transitiven Nihilismus* oder *W. Kraus* gar von einem *klerikalen Nihilismus* spricht, der sich ausdrücke »in der Pflege einer starren, leblos gewordenen Struktur und bloßer Besitzverwaltung [...]. Dann werden aus den religiösen Inhalten Machtrituale, die bis zum Gegenteil der eigentlichen religiösen Berufung, nämlich zur Menschenverachtung führen.«[75] Kraus spricht weiter von der besonderen Anfälligkeit des katholischen Milieus für den Nihilismus, weil in ihm die Menschen in ganz besonderer Weise von der Scheinhaftigkeit, Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Welt und der Dinge überzeugt seien. Hörten die Vorstellungen von Gott, einem Jenseits und einer überirdischen Gerechtigkeit auf, selbstverständlich zu sein, sei die Gefahr besonders groß, weshalb der Umkehrschluß dieser konservativen Kulturkritik

nur lauten kann, eine Rückkehr zu traditioneller Religiosität könne dem modernen Nihilismus noch am ehesten entgegenwirken. Die primär philosophische Diskussion versteht unter Nihilismus dagegen jenes Phänomen, das K. Löwith den »Abschied von Alteuropa« genannt hat. Gemeint ist damit neben dem Schwinden einst selbstverständlicher metaphysischer Grundannahmen der Verlust stabiler, weil hierarchisch verfaßter politischer Ordnungen und der Schwund einer existentiellen Gewißheit, die aus dem fraglosen Bewußtsein resultierte, einem jeden komme der Platz, den er in der Gesellschaft einnehme, selbstverständlich auch zu. Auf die Zerstörung dieser Ordnungen folgten die für die Kultur der Moderne so typischen Kennzeichen des Ekels und der Langeweile, verbunden mit dem »Wissen, ein Letzter zu sein« [*Thomas Mann*] und alle politischen, kulturellen, religiösen und künstlerischen Möglichkeiten durchgespielt zu haben, ein Motiv, das auf seine Weise auch J. Baudrillard postmodern instrumentiert hat.[76]

Im Nihilismus läßt sich aber auch, wie *E. Severino* gezeigt hat, eine Grundströmung erkennen, die keineswegs einen spezifischen Aspekt der Moderne darstellt. Severinos Überlegungen gehören auch deswegen in den Kontext gegenwärtiger Überlegungen zur philosophischen Situierung der Kultur, weil nach ihnen im Nihilismus etwas aufscheine, was der okzidentalen Kultur untrennbar und unverwechselbar einbeschrieben sei und ohne das sie sich überhaupt nicht verstehen lasse. Europa überhaupt, so die These Severinos, lebt von Vorstellungen, durch die – bis hin zum christlichen Schöpfungsbegriff – ein latenter Dualismus durchscheint, denn »die Struktur des Abendlandes [...] ist der Wille, daß die Dinge *Zeit* sind. Wenn es der Sprache gelingt, den eigentlichen Sinn der ursprünglichen Struktur der Notwendigkeit – nämlich den eigentlichen Sinn des äußersten Untergrundes – zu bezeugen, dann erscheint der Wille, daß die Dinge Zeit (und daher Geschichte/Werden) sind, mit Notwendigkeit als Wille, daß die Dinge *nichts sind,* bzw. das *Nicht-Nichts nichts ist.* Dieser Wille ist der *Nihilismus.* Der Nihilismus in seinem eigentlichen Wesen ist die Struktur des Abendlandes [...] Die Bewohner der Zeit sind die Zivili-

sationsformen, die gesellschaftlichen Institutionen, die Individuen, die Massen und Völker, die nach und nach dieser herrschenden Struktur unterworfen wurden. Europa vor allem.«[77]

Auf die Frage, was Europa, was die europäische Kultur sei, läßt sich entsprechend nicht ekklektizistisch mit dem Hinweis auf irgendwelche Grundüberzeugungen, Werte und kulturgeschichtlichen Fakten antworten – ebensowenig wie geographische oder wirtschaftliche Daten hier Auskunft geben können. Die europäische Zivilisation [der Nicht-Deutsche Severino spricht bezeichnenderweise nicht von *Kultur!*] einschließlich ihrer theoretischen Rechtfertigungen ist vielmehr eine *Denkweise,* geprägt von der Vorstellung von der »Verfügbarkeit jedes Dinges, unbeschränkt hergestellt und zerstört zu werden«[78]. Europa ist der Wille zur Macht über die Dinge. Der Grundzug seiner Kultur ist der des Verfügens. Jenseits vordergründiger Kulturkritik geht es Severino darum, den Dingen, die das blinde Verfügen verstellt, zu ihrer Wahrheit zu verhelfen. Der Weg dahin führt über den Sturz der Götter des Abendlandes.

Götter *leben* vom Gegensatz von Ewigem und Vergänglichem. Sie *sind* nur, wenn das Seiende vernichtet und in der Umkehrung des Seinsgedankens des Parmenides von seinem Ursprung im Sein abgetrennt wird.[79] Das Bild vom Neid der Götter hat hier seinen Ursprung: »Die Götter sind mißgünstig, weil sie jene Einheit mit dem Sein für sich behalten haben, die dagegen jedem Ding zukommt.[80] Gegen die Götter gilt es daran festzuhalten, daß *alles ewig ist.*[81] Die Überwindung der Zeit muß einhergehen mit der Destruktion jener sogenannten 'Werte', angeblich europäischen Errungenschaften, die sich zwischen die Vorsokratiker und uns geschoben haben. Sie sind Faktoren des Nihilismus, auf die gestützt die Herrschaft der Zeit sich verfestigt hat. Severino zählt im einzelnen auf: »In der Zeit wohnen ist in der Logik der Macht wohnen, und diese Logik verlangt, daß die tatsächlich stärkere Macht dazu bestimmt ist, jede andere Macht und jedes andere Interesse zu beherrschen. Der Geist, die Würde des Menschen, die Worte, die Brüderlichkeit, die Befreiung, die Moral, die Politik, das Sakrale, Gott, Christus, alle Formen der abendländischen Kultur,

die sich in der Annahme der Zeit entwickelt haben, erweisen sich allmählich als ohnmächtig gegenüber der Macht der Technik – sie erweisen sich als ohnmächtige Formen des Willens zur Macht, und ihre Zerstörung ist nicht nur eine zu registrierende Tatsache, sondern ist das Geschick, dem nicht mehr ausgewichen werden kann.«[82]

Folgt man der Argumentation Severinos, dann muß ein konsequent ontologisches Denken von der Ewigkeit des Seins ausgehen und diese gegen den Versuch verteidigen, Faktoren wie Zeit, Geschichte und Erfahrung philosophisch zu fassen. Es muß ferner alles Seiende als unveränderlich denken, unter anderem gegen einen auf die sinnliche Evidenz gegründeten Wirklichkeitsbegriff. Dies führt schließlich zu einer generellen Abwertung der Erscheinungswelt. Die Weise unserer Erfahrung der Dinge und unseres Umgangs mit ihnen wird zum Erweis unserer ständigen Täuschungsanfälligkeit hinsichtlich dessen, was man den *wirklichen Status* der Dinge nennen könnte. Wir haben es hier offensichtlich mit einem sich selbst absolut setzenden Denken zu tun, das dem Sein seine Gesetze aufzwingt, unter anderem dadurch, daß an einem univoken Seinsbegriff gerade auch dort festgehalten wird, wo Konflikte mit der Wirklichkeit unvermeidlich sind. So kann Severino sagen: »Die Wahrheit des Seins verlangt, daß das *ganze* Sein unveränderlich, *ewig* ist. Die Erfahrung bezeugt nicht die Vernichtung des Seins bzw. sein Zunichtswerden oder Nichtsgewesensein; nicht einmal dann, wenn eine Kernexplosion eine Stadt zerstört.«[83] An anderer Stelle heißt es: »Ewig ist jedes Ding gemäß der Existenzweise, von der man weiß, daß sie ihm zukommt. Und ewig sind also auch die Dinge, die erscheinen (die Lampe, der Himmel, die Gegenstände und die Vorgänge der Erfahrung), deren Existenzweise im Erscheinen bezeugt wird. Und ewig sind also auch die Dinge, die nicht erscheinen falls sie existieren – gemäß der Existenzweise, die ihnen zukommt.«[84] Diese und ähnliche Affirmationen suchen festzuhalten, was Nietzsche den Verlust der *einzigen* Perspektive genannt hat; Nihilismus wäre entsprechend die Vergleichgültigung der vielen Perspektiven. Es könnte aller-

dings sein, daß die radikale Ontologie mit ihrem restriktiven Begriff vom Denken selber nihilistisch wird, sofern sie das als 'Nichts' denkt, was für die konkreten Erfahrungen, die Menschen machen, das Wesentliche ist, eine Inversion, die ähnlich im Blochschen Utopismus zu beobachten war. Dort entwertet ja die Utopie die Zukunft, die sie heraufbeschwören möchte, gerade durch die vermeintlich ontologischen Sicherheiten, die die Zeit tilgen.

Auf den Problemkreis 'Kultur' bezogen bedeutet dies: Kultur ist etwas Vergängliches, weil Zeithaftes, im Grunde also Ephemeres, während das, was ihr als Gegenbild vorgehalten wird, eine leere Statik ohne Leben ist. Ihre Realisation wäre, hinausgehend über den bloßen Utopieverlust, ein Traditionsverlust, der vor der Allmacht zufälliger Lebensverhältnisse resigniert hätte. Beides wären, in der Terminologie *A. Dempfs*, Partikularisierungen der Kultur durch die gegebenen Wächter des Kulturganzen, wobei »die Utopie [...] der eigentliche Partikularismus« ist »auch wenn sie zu einer vorschnellen Ganzheit der Kulturordnung gerundet wird«.[85] Im Rahmen des kulturphilosophischen Diskurses nimmt sich der Nihilismus zudem als Primärstadium des Kulturrelativismus aus. Er ist, wie *H. Cox* sagte, »die 'Halbstarkenphase' der Relativierung der Werte. Er schwankt zwischen einer turbulenten Feier der Freiheit, die der Mensch besitzt, wenn die Götter tot sind, und einer starken Sehnsucht nach der Wiederkehr einer Welt der Sicherheit, der verläßlichen Sinngebungen und Normen.«[86]

8. Anmerkungen zu Theorie und Praxis multikultureller Gesellschaften

»Der Fremde«, schreibt Georg Simmel, »ist uns nah, insofern wir Gleichheiten nationaler oder sozialer, berufsmäßiger oder allgemein menschlicher Art zwischen ihm und uns fühlen; er ist uns fern, insofern diese Gleichheiten über ihn und uns hinausreichen und uns beide nur verbinden, weil sie überhaupt sehr Viele verbinden. [...] Mit all seiner unorganischen Angefügtheit

ist der Fremde doch ein organisches Glied der Gruppe, deren einheitliches Leben die besondere Bedingtheit dieses Elementes einschließt; nur daß wir die eigenartige Einheit dieser Stellung nicht anders zu bezeichnen wissen, als daß sie aus gewissen Maßen von Nähe und Fremde zusammengesetzt ist.«[87] Freilich hätte sich Simmel, dessen Kulturbegriff von Nietzsches Pluralität der Stile, im letzten in der »ästhetischen Lebensform«[88] wurzelnd, beeinflußt ist und der die Problematik der »Wechselwirkung« nicht so sehr in der Interaktion zwischen Subjekten, sondern zwischen dem [kulturhervorbringenden] Subjekt und seinen [kulturellen] Objektivationen am Werke sah, dagegen gewehrt, das von ihm selten zutreffend und äußerst aktuell beschriebene Nah- und Fernsein des Fremden zu einer kulturphilosophischen Fragestellung zu stilisieren. Als immer schon in der Kultur, und zwar in welcher auch immer, mitgesetzt, bedarf sie der eigenen Problematisierung zwar, aber nicht in einem Diskurs über die Kultur in einer Art 'An sich'. Gleichwohl wird das von Simmel Analysierte, dessen sich gegenwärtig eine eigene wissenschaftliche Disziplin, die *Xenologie*[89], annimmt, zur Zeit als die wohl eminenteste kulturphilosophische Fragestellung und Herausforderung diskutiert: plakativ als Problemkreis »Multi-Kulti«[90], in der politischen Auseinandersetzung wie in der sie begleitenden Reflexion als Anfrage an das Konzept sogenannter »multikultureller Gesellschaften«. Das Schlagwort von der Multikulturalität verdrängt die bekannten Schlüsselworte des kulturphilosophischen Diskurses der letzten Jahrzehnte und stellt auch jene [deskriptive] Kulturanthropologie in Frage, die den Fremden bzw. das Fremde wissenschaftlich objektivierte und damit lebensweltlich und lebenspraktisch in die Distanz zwang.

Anders als die kontinentale, vor allem deutsche und an der *philosophischen* Anthropologie orientierte Kulturanthropologie mit ihrem Forschungsinteresse, in den verschiedensten Kulturen gleiche Organisationsprinzipien, Strukturen und damit eine allen Menschen gemeinsame Funktionsweise herauszufinden[91], ein Verfahren, das immer schon eine bestimmte Sicht vom Menschen überhaupt und an sich voraussetzt[92], arbeitet

die damit nicht zu verwechselnde »cultural anthropology« überwiegend auf der empirischen Basis ethnographischen Materials.[93] Sie zentriert die historisch-kontingenten Kulturen um eine psychische Basis von Kultur überhaupt, die Verbindlichkeit für die Angehörigen der unterschiedlichen Kulturen konstituiert. Das führt zu einer Wechselwirkung von Kulturspezifik und Kulturinvarianz, deren Ergebnis wiederum »die Transformierung historisch fundierter Bedürfnisse durch kulturbedingte Werte«[94] ist. In der Anerkennung des Eigenwertes jeder einzelnen Kultur, d.h. ihrer Funktion als Normalbedingung menschlichen Lebens, werden die unterschiedlichen, bisweilen konfligierenden Kulturen gerade auf Distanz gehalten. Ein Multikulturalismus ist von diesem Ansatz her nicht zu rechtfertigen.[95]

Auch der Begriff des Multikulturalismus okkupiert nachträglich ein Terrain, auf dem bis dahin eher praktische Interessen und Erfordernisse vorherrschten. Die heftigen Diskussionen um diesen Begriff versuchen theoretisch zu validieren, wie sich das Zusammenleben mit Minderheiten fremder Herkunft in Übereinstimmung mit den Standards der sogenannten *westlichen Zivilisation* im Einklang mit jeweils unterschiedlichen politischen Vorgaben steuern läßt. Geht man davon aus, daß die Konfrontation mit der *fremden Kultur* auf beiden Seiten die erlernten kulturellen Fähigkeiten und Selbsteinschätzungen in Frage stellt, dann ist die These von einer solchen verändernden Interdependenz wiederum zuerst einmal der Reflex eines bestimmten Kulturbegriffs, nämlich eines Verständnisses von Kultur, nach dem Entwicklungen in der Umwelt die jeweilige Kultur in einer Weise beeinflussen, daß die Umweltveränderungsbereitschaft der in ihr lebenden Menschen beschleunigt wird. Retardierende Tendenzen dagegen führen innerhalb dieses Veränderungsprozesses dazu, daß vordem lebensnahe kulturelle Praktiken, Bräuche etwa, lebensfremd werden und ihre Zweckmäßigkeit verlieren.[96]

Der problematische Gegensatz zwischen ‘Kultur’ und ‘Zivilisation’, von dem am Anfang dieses Buches ausführlich gesprochen worden ist, spielt auch in die Diskussionen um den Mul-

tikulturalismus hinein. Freilich läßt sich auch diesem fatalen Gegensatzverhältnis ein heuristisches Moment abgewinnen, das hinsichtlich der Frage fruchtbar zu machen ist, was denn eigentlich gemeint sein könnte, wenn das Stichwort vom Multikulturalismus fällt. Multikulturelle Gesellschaften sind solche, die auf der Basis einer mehr oder minder einheitlich gewordenen Zivilisation [die westliche Zivilisation ist ja im Grunde genommen bereits eine planetarische] unterschiedliche Attitüden, Traditionen, Weltauslegungen, Selbstverhältnisse und Selbstverständnisse herausbilden, und dies in einer Weise, daß die Toleranzgrenzen des eurozentristischen Pluralismus durch ethnische Migration und Fluktuation auf Dauer in eine extreme Belastung gezwungen werden. Was der unterstellte Idealfall dabei als friktionsfrei postuliert, nimmt sich in der Realität unter günstigen Bedingungen allenfalls als konfligierende Koexistenz aus. Im Extremfall stellt die Lebenskraft der konkurrierenden Kulturen den zivilisatorischen Konsens in Frage, wie der islamische Fundamentalismus und weltweite Theokratiebestrebungen immer wieder vor Augen führen. Das wohl instruktivste Beispiel für den auf Dauer gestellten Konflikt zwischen Kultur und Zivilisation, jenseits der ideologischen Instrumentalisierung dieses Gegensatzpaars, dürfte der Staat Israel sein, dem es nicht gelingt, politische und religiöse Kultur, Säkularismus und Theokratie, in ein erträgliches Verhältnis zueinander zu setzen. Fragt man allerdings näher nach, was in den sogenannten multikulturellen Gesellschaften das konstitutiv 'multikulturelle' Moment ausmacht, dann stößt man auf Gegebenheiten, die nur ein extrem ausgeweiteter [und damit im Grunde beliebiger und nichtssagender] Kulturbegriff zu verorten imstande ist; man trifft auf die Religion [die Fundamentalismusproblematik], auf Sitte und Herkommen [das Moment historischer Ungleichzeitigkeit], auf traditionelle, voraufklärerische Weltbilder und fremde Rechtsvorstellungen. All diesen Gegebenheiten ist ein einheitliches Moment gemeinsam, durch das sie zugleich auch zu einem philosophischen Problem werden [es ist in den vorangegangenen Ausführungen immer wieder in unterschiedlichen Formulierungen und Kon-

texten begegnet]: die Negation der Moderne, nicht nur im Sinne einer avantgardistischen Postmoderne, sondern auch einer rückwärtsgewandten Prämoderne, Angriffen, denen ideenpolitisch bisweilen mit dem Hinweis auf die Irreversibilität dessen begegnet wird, was als zugleich bleibende Errungenschaft der europäischen Aufklärung »bürgerliche Gesellschaft« heißt.

Die bürgerliche Gesellschaft als genuin okzidentale Hervorbringung, als Inbegriff dessen, was wir mit dem Begriff der 'Zivilisation' verbinden, läßt sich, so argumentiert R. Dahrendorf[97], nur unter der Bedingung aufrechterhalten, daß man sie als [bloßen] Schritt auf dem Wege zu einer Weltbürgergesellschaft versteht. Dahrendorf stützt sich dabei auf Kants kleine Schrift von 1784, die den Titel trägt: »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«[98], und dort vor allem auf den Satz vom [gleichsam naturbedingten] gesellschaftlichen Antagonismus, der, so die Interpretation, den »Konflikt [als] die Quelle des Fortschritts zur Zivilisation und am Ende zur Weltbürgergesellschaft«[99] herausstreicht. Über diese Interpretation mag man streiten, und ebenso über die diagnostizierten guten Anzeichen für die Möglichkeit einer Weltbürgergesellschaft. Zuzustimmen ist allerdings der Schlußfolgerung, daß, »wer eine 'allgemein das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft' will, kaum daß der politische Totalitarismus überwunden ist, vor den Herausforderungen des fundamentalistischen (im falschen Sinn 'nationalen', 'religiösen')Totalitarismus«[100] steht. Eine Lösung kann daher nur in Sicht kommen, wenn der unglückliche Gegensatz von 'Zivilisation' und 'Kultur', der die Problematik der multikulturellen Gesellschaften geradezu bedingt, eine Auflösung erfährt, die diese Problematik entschärft. Das muß freilich nicht im Sinne des von Dahrendorf favorisierten Liberalismus geschehen, der von allen gegenwärtig herrschenden politischen Ideologien jene sein dürfte, die den Anforderungen auf dem Wege zur Weltbürgergesellschaft wohl am wenigsten gerecht wird.

J. Habermas[101] knüpft in der Sache ebenfalls an die Idee der bürgerlichen Gesellschaft an. Im Ausgang von den Diskus-

sionen um den Multikulturalismus gelangt Habermas damit zugleich zu Differenzierungen innerhalb des Kulturbegriffs. Danach verkörpern die Prinzipien der von der Idee der bürgerlichen Gesellschaft her konzipierten modernen Verfassungsstaaten nicht nur ein Allgemeines; sie sind, solange der Nationalstaat noch nicht überwunden ist, auch Ausdruck des politischen Willens und der Lebensform einer besonderen Nation. Beide zusammen repräsentieren die geschichtlich gewachsene politische Kultur, die uneingeschränkt respektiert werden muß, auch seitens des Immigranten: »Der Wunsch nach Immigration [findet] eine Grenze am Recht eines politischen Gemeinwesens, die eigene politisch-kulturelle Lebensform intakt zu halten.« Letztere ist das Band, das die Gesellschaft vor dem Auseinanderfallen in beziehungslose *Subkulturen* bewahrt. Man könnte in diesen auch rein 'kulturelle', von politischen Kontexten freie Segmentierungen sehen, beispielsweise in Analogie zu dem in den bürgerlichen Gesellschaften ausdifferenzierten und irreversiblen Verhältnis einer Trennung von Politik/staatlichen Institutionen und Weltanschauung.[102] Entsprechend hängt für Habermas die Identität des Gemeinwesens »an den in der *politischen Kultur* verankerten *Verfassungsprinzipien* und nicht an den *ethischen Grundorientierungen* einer im Lande vorherrschenden *kulturellen Lebensform«*. Auf diese Weise wird das Problem des Multikulturalismus auf eine vom herrschenden gesellschaftlichen Grundkonsens unterschiedene Ebene verlagert, wobei letzterer vor den Auswirkungen konfligierender kultureller Traditionen verschont bleiben soll. Bei den durch Immigration entstehenden Herausforderungen dagegen handelt es sich lediglich um neu in die Wahrnehmung tretende *Subkulturen;* sie lassen zwar die Lebensweise und kulturellen Praktiken der einheimischen Mehrheitskultur nicht unberührt, dies aber, so ist einschränkend hinzuzufügen, doch insoweit, als diese selbst eine Art 'kleinster gemeinsamer Nenner' der »verschiedenen innerstaatlichen Subkulturen« bezeichnet. Zu diesen Subkulturen treten durch Immigration, Fluktuation und politisches Asyl andere kulturelle Lebensformen hinzu, deren eigentli-

cher Rückhalt ihre Herkunftsfixiertheit ist. Die vielfältigen, im Zusammenhang mit den multikulturellen Gesellschaften diskutierten Probleme sind so eigentlich gar keine Probleme, wenn man das *Toleranzprinzip* der bürgerlichen Gesellschaften, welches das Zusammenleben der vielen innerstaatlichen Subkulturen erfolgreich geregelt hat, auf den größeren Zusammenhang multistaatlicher Subkulturalität überträgt.

Das heißt konkret: Einwanderer müssen sich auf die politische Kultur ihrer neuen Heimat einlassen, können dann aber, im Gegenzug und sozusagen als Preis, guten Gewissens an ihren kulturellen Identitäten festhalten, die, denkt man Habermas in diesem Punkt zu Ende, eigentlich so wichtig und entscheidend nicht sind. Damit sind etwaige Konflikte allerdings nicht von vornherein ausgeschlossen, beispielsweise dann, wenn sich die Assimilation zur Akkulturation auszuweiten beginnt – mit der Konsequenz der Einübung in die lebensweltlichen Bedingungen und Konturen der Mehrheitskultur. Hier ist gegen Habermas darauf zu insistieren, daß gerade darin das seiner Meinung nach immer schon im Rekurs auf den Minimalkonsens der bürgerlichen Gesellschaften gelöste Problem des Multikulturalismus sich erneut auf die Tagesordnung setzt. Deswegen kann Habermas' Resümee auch gar nichts anderes als eine uneingestandene Neuumschreibung der multikulturellen Gemengelage sein: »Weil die Einwanderer nicht zur Preisgabe ihrer eigenen Traditionen genötigt werden dürfen, erweitert sich in der Folge von Immigrationswellen mit neu etablierten Lebensformen auch der Horizont, in dem die Bürger alsdann ihre gemeinsamen Verfassungsgrundsätze interpretieren. Dann greift nämlich jener Mechanismus ein, wonach sich mit einer veränderten Zusammensetzung der aktiven Staatsbürgerschaft auch der Kontext ändert, innerhalb dessen sich die ethisch-politischen Selbstverständigungsdiskurse der Staatsbürger bewegen.«

Wie andernorts setzt Habermas auch hier auf die selbstregulierende Kraft quasitranszendentaler Diskurse bzw. Diskursgemeinschaften, die im Grunde genommen *transkulturell* sind. Sie sind jedoch, in schöner Entsprechung zur Dichoto-

misierung von Kultur und Zivilisation, allenfalls 'zivilisierend'. Empirisches Substrat des imaginär-transzendentalen Diskurses ist, auf die Probleme des Multikulturalismus in Deutschland bezogen, der »Prozeß einer bis 1989 fortschreitenden politischen Zivilisierung« mit dem Ergebnis der *»normativen Errungenschaften* eines veränderten, nicht länger ethnisch, sondern staatsbürgerlich begründeten nationalen Selbstverständnisses«.

Das Ungenügen, das man angesichts der auf den ersten Blick einnehmenden Lösungsvorschläge von Habermas empfindet, resultiert vor allem aus seinen Differenzierungen hinsichtlich des *Kulturbegriffs,* aus denen die Skepsis angesichts alles dessen spricht, was seit dem Ende des 19. Jahrhunderts mit diesem Begriff in Verbindung gebracht wurde.[103] Trotz der angeführten Bedeutsamkeiten bleibt Kultur so etwas wie ein Adiaphoron, das hinter den gewichtigeren Entitäten der Politik, der Gesellschaft, des Diskurses, die Motoren der *Zivilisierung* sind, einen minderen Platz einnimmt und allenfalls lebensweltlich bedeutsam genannt werden darf. Verräterisch ist auch hier die suggestiv vorgetragene Identifikation von Kultur und »Subkultur«, letztere ein schon fast abschätziger Ausdruck für das 'kulturell' an den Rand Gedrängte und Perhorreszierte. 'Subkulturen', kulturelle Lebensformen, innerstaatliche, aber nicht politikfähige Mehrheitskulturen und herkunftsfixierte Minderheitskulturen gehen eine Einheit ein. Ihrer aller Klammer ist die *Lebenswelt.* Diese Zuordnung erstaunt angesichts der Hochschätzung, die Habermas an anderer Stelle der Lebenswelt zuteil werden läßt.[104] Dieser Einseitigkeit entspricht auf der entgegengesetzten Seite des politischen Spektrums eine andere, nämlich die Identifikation von Mehrheitskultur und politisch-kulturellem Konsens. Diese Position ist bisweilen als 'geläuterter Ethnozentrismus' bezeichnet worden. In diesem »Binnenpluralismus«[105] multikultureller Gesellschaften schrumpft der ursprünglich weltgesellschaftliche Kontext zum Führungsanspruch der Mehrheitskultur; er reformuliert die zivilisatorischen Prämissen bürgerlicher Gesellschaften im Sinne Kants – auch dies auf dem Hinter-

grund der Bipolarität von Zivilisation und Kultur – in 'griffige' Größen. Geschah dies bis vor kurzem mit dem Hinweis auf die Überlegenheit der westlich-wissenschaftlich-technischen Moderne [ein Topos, der auch in der Anlehnung Dahrendorfs an Kant wahrnehmbar ist], so ist es *neokonservativ* der Hinweis auf den 'höheren' Rang einer bestimmten, im Falle der Gefahr des Multikulturalismus der christlich-abendländischen Kultur und deren besondere Lebensdienlichkeit.[106] Freilich hat dieser Substantialismus auch sein 'Gutes': er nimmt das Andere bzw. Fremde als solches wahr und ernst, wie die Zurückweisung der Wahrheitsansprüche der kulturellen Lebensformen fremder Herkunft zeigt. Zumindest an dieser Stelle wäre auch daran zu erinnern, daß man von »Kulturen« in einem eminenten Sinne überhaupt nur dort sprechen kann, wo [konkurrierende] *Wahrheitsansprüche* zur Diskussion und gegebenenfalls auch zur Disposition stehen. Dieser Gedanke spricht wenigstens aus den Konstruktionen, die an der Schwelle zum 20. Jahrhundert entwickelt wurden und den Diskurs über die Kultur angesichts unabweisbarer Pluriformitäten geprägt haben. J. Burckhardts Lehre von den »drei Potenzen«[107] oder F. Overbecks These von einem Ungleichgewicht zwischen Religion und Kultur[108] lassen sich anders ebensowenig verstehen wie Simmels Konflikttheorie.[109] Im Verhältnis dazu eher harmlos nimmt sich das philosophisch gemeinte Plädoyer für mehr Buntheit aus – mit dem langfristigen Ziel von mehr Individualität für den einzelnen [O. Marquard]. Auch hier ist das ideenpolitische Kostüm die Verfaßtheit bürgerlicher Gesellschaften, deren konstitutives Prinzip der politischen Gewaltenteilung mit 'subkultureller' Prägekraft aufgeladen wird. Dabei wird das zivilisatorische, auf der Ebene der politischen Kultur die Assimilation vorantreibende Moment in ein die kulturellen Lebensformen diversifizierendes Instrument umgedeutet, dessen Verlagerung auf das 'bloß' Lebensweltliche die langfristige Verankerung der Gewaltenteilung auf der institutionellen Ebene, einschließlich ihrer gesellschaftlichen Implikationen, wenn letztlich auch nicht entbehrlich macht, so doch in Frage stellt.[110]

V. LEBENSORIENTIERUNG UND HANDLUNGSNORMIERUNG IM KONTEXT KONKURRIERENDER KULTURBEGRIFFE

Wenn die abstrakteste Anstrengung noch ein praktisches Interesse verfolgt, dann erst recht ein *Diskurs auf der Grenze*. Als ein solcher verstanden sich diese einführenden Überlegungen, ja diese Kennzeichnung wäre wohl der angemessenste Versuch einer Definition für die umstrittende und widersprüchliche Größe 'Kulturphilosophie', die immer auch ein praktisches Interesse verfolgt. Im vorangegangenen Kapitel ist versucht worden, dieses praktische Interesse an den unterschiedlichen Auslegungen menschlicher Welt- und Selbstverhältnisse zu demonstrieren und zu erproben. P. Sloterdijk spricht von der Philosophie als der Erfahrung des *gelungenen Lebens*.[1] Die Vielzahl kultureller Repräsentationen, auf die sich der Diskurs ordnend und deutend bezieht, läßt sich in der Tat um die Leitbegriffe von Lebensorientierung und Handlungsnormierung zentrieren. Sie dürfen freilich nicht einfachhin mit 'Ethik' gleichgesetzt werden, wenn auch, wie an der Entwicklung der Kulturphilosophie aus der Transzendentalphilosophie deutlich wurde, die kulturphilosophische Problematik primär eine der Werte, Wertbeziehungen und Werturteile ist. Sie zu befragen bzw. in Frage zu stellen ist aber unbezweifelbar ebenso ein Krisensymptom.

Die Problematisierung der Prämissen einer Kultur wie das Bedürfnis nach ihrer begrifflichen Durchdringung, die implizit bereits auch eine neue Fundierung darstellt, brechen auf, wenn bislang 'Sinnvolles' 'sinnlos' wird. Eher abstrakt wird der Ruf nach Orientierung laut, konkret entwickeln sich Formen der Zeitdiagnostik, die umfassender sind als die lediglich feuilletonistische Kulturkritik. Es geht hier, wie in aller diskursiven Aufnahme der Wirklichkeiten, in denen wir leben, um die aristotelische Frage nach dem *gelungenen Leben*.[2] Heute spricht man abstrakter von der *Subjektkonstitution*. Sie kann sich an ästhetischen, ethischen, religiösen, politischen etc. Kriterien orientieren. Nun ist nicht etwa ein einziges dieser Kriterien

[etwa das *ästhetische,* wie oft geglaubt] identisch mit dem, was 'Kultur' heißt, sondern umgekehrt ihre Gesamtheit konstituiert Kultur, ein Topos, der auch deswegen so schillernd ist, weil es auf das Zusammenspiel all dieser Kriterien ankommt. Dies alles läßt sich nur *zusammen* haben! Daran ändert auch die detaillierteste Begriffsgeschichte nichts.

Gerade die Philosophie aber, die nicht nur Begriffsgeschichte ist, fragt als Diskurs auf der Grenze von Theorie und Praxis nach den je aktuellen Konkretisierungen dieses Zusammenspiels. Gegenwärtig steht sie dabei vor einer besonderen Schwierigkeit, dem die Diversifikation des gesellschaftlichen, politischen und im engeren Sinne 'kulturellen' Lebens hat die Vorstellung von einem für alle gesellschaftlichen und sozialen Gruppen verbindlichen Grundkonsens immer fraglicher werden lassen. Die Schwierigkeit, Wertschemata zu formulieren, die eine möglichst weite Verbindlichkeit beanspruchen können, wurde gerade in den Grundwertediskussionen der letzten Jahre deutlich.[3] Solche Grundwerte, der kulturelle Konsens der Mehrheitskultur eines Staates etwa, bezeichnen Orientierungsrahmen und Strukturen der Verbindlichkeit, die über das hinausgehen, was die Grundrechte, formuliert im Grundgesetz und in den Länderverfassungen, explizit von den Bürgern des Staates fordern. Wo Grundwerte zur Diskussion stehen, geht es darum, funktionale und inhaltliche Äquivalenzen für das zu benennen, was sich auf die Voraussetzungen individuellen, gesellschaftlichen, sozialen und dann auch politischen Miteinanders erstreckt.

Man darf die unterschiedlichen Benennungs- und Lösungsversuche inzwischen als gescheitert betrachten. Der Grund dieses Scheiterns ist diejenige Auffassung von *Modernität,* der die Frage nach den Grundwerten sich ihrerseits verdankt. Diese Gestalt der Moderne hat zur weltanschaulichen Neutralität der politischen und rechtlichen Institutionen geführt, die Monopolisierungstendenzen weltanschaulicher Gruppen eingegrenzt und dezisionistische Entscheidungen in bezug auf Fragen der Handlungsnormierung und Sinngebung begünstigt. Sie zeichnet sich zudem durch einen Konsens darüber aus, daß Fragen

der Lebensorientierung methodisch unentscheidbar geworden sind. P. L. Berger hat dies auf die Formel gebracht: »Modernität pluralisiert sowohl Institutionen wie Plausibilitätsstrukturen.«[4] Im Verlaufe dieser irreversiblen Entwicklung sind weltanschauliche Vorgaben nicht etwa überflüssig geworden. Sie scheinen notwendiger denn je, wird der Plausibilitätsschwund ja nicht nur von den religiösen, sondern auch von den politischen Institutionen ausgesagt. Im Hinblick auf die religiösen Deutungsschemata steht vor allem ihr Universalitätsanspruch in Frage, auch wenn 'religiöse', d.h. das unmittelbare Handeln und Erleben transzendierende Sinnkonstruktionen die nach wie vor einzigen konsensbildenden Größen darstellen, wobei 'religiös' nicht eine Kirche, Sekte oder Konfession meint, sondern all das, was ein »der Interpretation und Legitimation dienende[s] System sozialer Ordnung [...] ist, auch wenn Transzendenz explizit nicht vorausgesetzt wird«[5]. Gleichzeitig gilt, daß mit dem Schwinden solcher *religiöser* Integrationskraft bzw. mit dem Plausibilitätsverlust traditioneller kulturspezifischer Deutungsschemata nicht etwa Wertsysteme generell nicht mehr gefragt wären, denn »wenn die religiöse Integration geschwächt ist, pflegen andere Integrationsarten für die ganze Gesellschaft oder nur für Teile derselben aufzutauchen, einfach wegen der funktionalen Notwendigkeit eines einigenden Wertsystems«[6]. Die Frage nach einem solchen einigenden Wertsystem läßt sich dahingehend konkretisieren, ob es am Ende des zweiten Jahrtausends möglich und realistisch scheint, Identitäten zu bilden, die individuelles und gesellschaftliches Handeln fundieren und die Legitimationskrise der politischen Systeme auffangen, und Maßstäbe, die zweckrationales Handeln nicht entwerten, aber, wie oben bereits angesprochen, die Frage nach der Relevanz auch nicht ausklammern. Zwei mögliche Antworten halten die Diskussionen, die dazu in den letzten Jahren geführt worden sind, bereit; die eine hält das, was sich in den überlieferten Weltbildern jeweils an entsprechenden Beständen herausgebildet hat, für substantiell ausreichend, die angedeuteten Probleme zu lösen. Die andere Antwort setzt dagegen auf permanente kollektive

Lernprozesse sowie auf die chancengleiche Teilhabe aller an den wert- und normenbildenden Kommunikationsprozessen, unter anderem gestützt auf die Vernunft [als Unverbrüchlichkeit der Übereinkunft aus der reinen Form gewaltloser Intersubjektivität und Kommunikation], wobei dann die »gebrochene Kraft religiöser Traditionen« als »Motivgenerator« in eine nicht mythische, diskursive Form intersubjektiver Verbindlichkeit zu überführen wäre.[7] In beiden Fällen ist die Einschränkung angebracht, daß das, was hier intendiert wird, sich nur aus einem lebendigen Prozeß herausbilden, nicht aber über wissenschaftliche bzw. wissenschaftlich kontrollierte Konstrukte herbeizwingen läßt.

Entsprechende Systeme kommen im gegenwärtigen Kontext eher ex negativo in den Blick, wobei zugleich vergessene und verdrängte Lösungsversuche von neuem aktuell werden. Zu erinnern wäre hier beispielsweise an eine Zivilisationskritik, die die herrschenden Maximen mit der Welt [als Natur bzw. als Schöpfung] und mit dem Menschen [als Nächstem bzw. als Anderem oder gar Fremdem] als Säulen der 'Zivilisationsmaschine' entlarvt, die es nicht etwa nur um des 'guten Lebens', sondern um des Überlebens willen anzuhalten gelte. Der zentrale Wert solcher Kritik ist, wie es *H. P. Duerr* formuliert hat, die »Liebe zum Leben«[8]. Duerr konfrontiert die Menschen der Frühzeit, in seinen Augen zum unmittelbaren Leben befreite, mit denen der späteren Zivilisationen, deren Verhaltensweisen in der technisch-wissenschaftlichen Welt nekrophile Züge tragen. Duerr weiß allerdings auch, daß dieser 'Urzustand' vor aller Kultur [resp. Zivilisation] sich nicht mehr restituieren läßt. Kultur ist ihrem Wesen nach alternativelos. Uneingestandenermaßen ist daher das praktische Äquivalent des theoretischen Skeptizismus gegenüber den »Todesideologien« ein Eskapismus, der zwar auf der Ebene individueller Lebensformen [im subkulturellen Sektor] durchaus folgenreich sein kann, gesamtgesellschaftlich aber marginal wirken muß. Er trifft sich, sicher nicht zufällig, mit Strömungen, die angeblich kulturkritisch »die unbequemen Folgelasten einer mehr oder weniger erfolgreichen kapitalistischen Modernisierung

von Wirtschaft und Gesellschaft auf die kulturelle Moderne«[9] projizieren. Beide weigern sich, »die sozialstrukturellen Ursachen für veränderte Arbeitseinstellungen und Konsumgewohnheiten, Anspruchsniveaus und Freizeitorientierungen«, also das, was ins Zentrum einer Diskussion über Fragen der Lebensorientierung und Handlungsnormierung im Kontext von Kultur gehört, und zwar ohne privatistischen Selbstreduktionismus, aufzudecken. Deshalb können sie, »was nun als Hedonismus, mangelnde Identifikations- und Folgebereitschaft, als Narzißmus, Rückzug von Status- und Leistungskonkurrenz erscheint, unmittelbar einer Kultur zuschieben, die in diesem Prozesse doch nur auf eine höchst vermittelte Weise eingreift«[10]. Statt lebensweltlicher Reduktion im Sinne der gesellschaftlichen Marginalisierung des Subjekts und seines emphatischen Lebenswillens empfiehlt Habermas eine »Aneignung der Expertenkultur aus dem Blickwinkel der Lebenswelt«[11]. Gemeint ist damit die Zurückdrängung vor allem jener Abstraktionen universalistischer Normensysteme, die um den Preis der Suspension der als obsolet »ausgeschiedenen Probleme des guten Lebens«[12] erkauft wurden. Wo sie als endgültig ausgeschieden betrachtet werden, verstummt auch der Diskurs über Kultur im weitesten Sinne. Umgekehrt kann man sich aber seitens der Philosophie, zweitausendfünfhundert Jahre nach Aristoteles, der Idee des guten, gelungenen Lebens nur mit in der Reflexion selbst gründenden Vorbehalten nähern, geht es doch, jenseits der bloßen Akzentuierung und Realisierung allgemein akzeptierter Essentials, um das, was emphatisch ‘Sinn des Lebens’ heißt. Von der Unlösbarkeit dieser Frage im Medium des Diskurses zu sprechen heißt nun aber nicht, wie beispielsweise in der Lebensphilosophie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, die ethischen, philosophischen, ideenpolitischen, religiösen oder allgemeiner die die Wertproblematik betreffenen Diskussionen um einen übersteigerten Lebensbegriff zu zentrieren, der die Gefährdungen, denen sich das Leben angesichts der Progression technisch-wissenschaftlicher Verfügungsmacht und ihrer fatalen Folgen ausgesetzt sieht, dadurch zu ideologisieren sucht, daß er sie privatistisch

überhöht. Das Beharren auf der Idee des gelungenen Lebens kann kulturkritisch wie auch einem nach vorne weisenden Verständnis von Kultur zu Hilfe kommend nur bedeuten, daß die spontanen Kräfte der Imagination, der Phantasie, aber auch einer angesichts zunehmender Irrationalismen selbstbewußten Rationalität in das Zentrum dessen rücken, was Max Weber das »stählerne Gehäuse«[13] der durchrationalisierten Welt genannt hat. Sie offenbart sich in den verfaßten Institutionen des staatlichen und wirtschaftlichen, aber auch des sogenannten 'kulturellen' Lebens. Gerade letzteres kommt auch dort aus seiner affirmativen Haltung nicht heraus, wo eine berechtigte Rationalitäts- und Zivilisationskritik in einen undifferenzierten Irrationalismus umschlägt, wie er sich unter anderem »als narzißtischer Innerlichkeitskult und als Biologismus in Teilen der Frauenliteratur«[14] darstellt. In diesem Zusammenhang wäre ebenfalls die Etikettierung der entwickelten Industriegesellschaften des Westens als *postindustrieller* Gesellschaften in Frage zu stellen. Die Entwicklungslogik, in deren Gefolge Industrialisierung [die ja auch eine, wenngleich sehr ambivalente Form der Kultivierung bzw. Zivilisierung darstellt] überhaupt erst möglich wurde, wie auch die daraus resultierenden Folgeprobleme offenbaren eher deren ganze Härte. Mikrotechnologien überwinden zum Beispiel die industrielle Gesellschaft nicht, sondern verfestigen in der Weise der Sublimierung eher noch deren Strukturen. Eine Überwindung der Industriegesellschaften wird im Diskurs über Werte und Wertsetzungen allenfalls antizipiert, beispielsweise dadurch, daß die kulturellen Rahmenbedingungen, die fortgeschrieben werden müssen, in Distanz zu den 'Tugenden' und 'Verhaltensweisen' der Menschen in den Industriegesellschaften konzipiert werden. In der Regel sind 'Dualismen' die Folge: Die Üblichkeiten des Erwerbslebens kollidieren mit den postmaterialistischen Werten, die zunehmend zu Regulativen des Alltagswissens und -verhaltens werden, die im Sinne M. Webers durchrationalisierte Welt aber nicht ernsthaft treffen, sondern eher noch verstärken, indem sie die über die Medien vermittelten, anschaulichen Inhalte der Lebenswelt *kulturindustriell*

um so fester an die herrschenden Standards anbinden. Das gegenwärtige kulturkritische Stichwort dazu ist bekanntlich das von der »Erlebnisgesellschaft«[15]. Viele, die zu Konsequenzen aus dieser Situationsbeschreibung geneigt sind, ähneln in ihrer Haltung in vielem Kindern, die eine gewisse intellektuelle Urteilsfähigkeit erreicht haben und ihren Eltern zu mißtrauen beginnen. Sie bleiben aber, als Kinder, auch dort, wo der berechtigte Zweifel von ihnen Besitz ergriffen hat, vor allem in materieller Hinsicht von ihren Eltern abhängig. Vergleichbar ist die globale Situation. So ist etwa der Überdruß an den Folgen der Naturbeherrschung selbst ein Luxusartikel der zivilisierten und im Überfluß der Konsumgüter und der Lebensfristungsindustrie lebenden Menschen, während andernorts Menschen durchaus noch ein reales Begehren nach diesen Gütern empfinden und – selbst um der Preisgabe ihrer kulturellen Identität willen – bereit sind, sich das dazu erforderliche technische Verfügungswissen anzueignen. Auch dies spricht gegen die These möglicher oder gar notwendiger Universalisierung. Hinzu kommen semantische Divergenzen: Längst nicht alle Mitglieder *eines* Kulturkreises, *einer* Gesellschaft oder noch enger umrissener Gemeinschaften partizipieren an den gleichen Sprachspielen und Interaktionsmustern. Vergleichbares läßt sich sogar innerhalb ein und desselben Verständigungshorizontes beobachten. Die Rede von einer sich entwickelnden Weltgesellschaft, der globalen Zivilisation, bleibt angesichts dessen schlechte Utopie. Die *Realität,* auch des gelungenen Lebens, ist das Bewußtsein von der *Differenz.* Gilt dies für einen Diskurs auf der Schneide von Theorie und Praxis, so erst recht für die Aufnahme und Anverwandlung der unhintergehbaren Realitäten im Verständnis dessen, was Kultur ist und wie Kulturen sich im Verhältnis der Kultursegmente zueinander konkretisieren. So klingt der Appell, »'Fremde als Individuen' und nicht als 'Marionetten ihrer Kultur' zu behandeln, zwar sehr humanistisch aufgeklärt, übersieht aber eins: Individuen bestehen nun einmal *auch* aus ihrer Sprache und Kultur, aus ihren moralischen und religiösen Überzeugungen, Lebensgewohnheiten etc. Die Erkenntnis, daß

diese im Zusammenleben der Menschen einem stetigen Prozeß der Veränderung und gegenseitigen Beeinflussung unterliegen, setzt just ihre Existenz voraus.«[16]

Dem Erweis der Eigenständigkeit und Unersetzlichkeit solch *kultureller* Existenz sowie jenem der Bedingungen ihrer Möglichkeit galten diese Ausführungen. Den auf sie folgenden Diskussionen und Kontroversen können sie nicht vorgreifen.

ANMERKUNGEN

I. Einleitung

1 Vgl. Aristoteles, Metaphysik 982a ff.

2 Vgl. etwa: P. Natorp, Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Hamburg [4]1975.

3 Sie sind eben nur *einzelne* Positionen, denn solcher Darstellung haftet zwangsläufig etwas Zufälliges an, soll eine 'Einführung' und nicht etwa eine 'Enzyklopädie' vorgelegt werden. Mit guten Gründen ließe sich die gegenwärtige Philosophie überhaupt und als Ganze unter den Generalnenner der Kultur stellen.

4 Kulturkritik und Gesellschaft, in: ders., Gesellschaftstheorie und Kulturkritik, Frankfurt 1975, 46-65, 50f. Auch die Kritik Adornos bestätigt das angeführte Motiv der Inversion des traditionellen Totalitätsdenkens durch die Kulturphilosophie, heißt es doch: »Dieser Wechsel freilich war kein Sündenfall, sondern historisch erzwungen. Denn nur gebrochen, in der Zurücknahme auf sich selbst, geht der bürgerlichen Kultur die Idee der Reinheit von den entstellenden Spuren des zur Totalität über alle Bezirke des Daseins ausgebreiteten Unwesens auf. Nur soweit sie der zum Gegenteil ihrer selbst verkommenen Praxis, der immer neuen Herstellung des Immergleichen, dem Dienst am Kunden im Dienst der Verfügenden sich entzieht und damit den Menschen, hält sie den Menschen die Treue.« [Ebd., 51]

5 Vgl. dazu: P. L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt [5]1977, 90 ff.

6 G. Simmel, Vom Wesen der Kultur, in: ders., Brücke und Tür, hrsg. von M. Landmann, Stuttgart 1957, 86-94.

7 Ebd., 86.

8 Ebd.

9 Ebd., 94.

10 Dies ist die entscheidende Einsicht H. Blumenbergs in

seinem Buch: Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt 1986. Es heißt dort [S. 26]: »Weit vor jeder Vermessenheit der Zeit bleibt die Unstimmigkeit des Lebens mit ihr als 'Phänomen' anzusetzen: als Unbehagen am 'Zeitlauf'. Leben kommt in der Welt als Episode vor, selbst wenn es eine vielfach wiederholte sein sollte.«

11 D. Rustemeyer, Historische Vernunft, politische Wahrheit, Weinheim 1992, 111 f.

12 Vgl. hierzu: W. Frühwald/H. R. Jauß/R. Koselleck/J. Mittelstraß/B.Steinwachs, Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift, Frankfurt 1991.

13 Ideologieanfälligkeit und Relevanzverlust der Geisteswissenschaften, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B15/1992, 3-9, 8.

II. Kultur – Kulturphilosophie – Kulturkritik

1 Rustemeyer, a.a.O. Zum affirmativen Charakter der bürgerlichen Kultur vgl. auch: H. Marcuse, Über den affirmativen Charakter der Kultur, in: Zeitschrift für Sozialforschung 6 (1937) 54-94. Vgl. auch: H. Schnädelbach, Stimmen über deutsche Kultur, in: ders., Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt 1983, 30 f.

2 »Philosophie kann von sich aus den Schaden nicht heilen, weil sie selbst dessen Symptom ist [...] Die moderne Zivilisation ist auf fortschreitende Bedürfnisweckung gegründet. Jedes zusätzliche Bedürfnis aber ist eine zusätzliche Fessel des Menschen, denn sie erhöht seine Abhängigkeit. Die Künste und die Wissenschaften verzieren diesen Prozeß, fördern und verschleiern ihn zugleich. Die einfache Wahrheit ist, daß eine hedonistische Gesellschaft keine freie Gesellschaft sein kann. Fortschritt ist fortschreitender Freiheitsverlust [...] Die Zivilisation ist gegründet auf das Auseinandertreten von Sein und Schein.« R. Spaemann, Rousseau – Bürger ohne Vaterland, München 1980, 40. Vgl. auch: E. Cassirer/ J. Starobinski/R. Darnton, Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen, Frankfurt 1989.

[3] Vgl. F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Berlin [7]1926 [[1]1887]. Es heißt dort u. a.: »Sowie ein individueller Wesenswille das nackte Denken und den Kürwillen aus sich evolviert, welcher ihn aufzulösen und von sich abhängig zu machen tendiert – so beobachten wir bei den historischen Völkern aus ursprünglichen gemeinschaftlichen Lebensformen und Willensgestalten den Entwicklungsprozeß der Gesellschaft und gesellschaftlichen Kürwillensgebilde, aus der Kultur des Volkstums die Zivilisation des Staatstums.« [239] Vgl. auch: P.-U. Merz-Benz, Die Entstehung der sozialen Gemeinschaft als Entnaturisierung der Natur – ein Aspekt der Begriffstheorie von Ferdinand Tönnies, in: C.Schlüter/L. Clausen (Hrsg.), Renaissance der Gemeinschaft?, Berlin 1990, 47-64. Vgl. auch: G. Bollenbeck, Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, Frankfurt-Leipzig 1994.

[4] Vgl. G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin-Neuwied 1962, 515. Lukács stellt die »einfache Erwägung« dagegen, »daß Kultur und Zivilisation – richtig verstanden – gar keine Gegensatzbegriffe sein können. Kultur umfaßt ja sämtliche Tätigkeiten des Menschen, mit denen er in der Natur, der Gesellschaft, in sich selbst die eigenen, ursprünglichen Naturgegebenheiten überwindet. [...] Zivilisation ist dagegen der umfassende periodisierende Ausdruck für die Geschichte nach dem Austritt aus der Barbarei; er umfaßt auch die Kultur, aber mit ihr zusammen das gesamte gesellschaftliche Leben der Menschen.« Konsequent marxistisch heißt es dann über den in der Tönnies-Rezeption entwickelten und verklärten Gegensatz: »Das Setzen eines derartigen begrifflichen Gegensatzes, das Schaffen des Mythos von diesen einander entgegenwirkenden Kräften, Entitäten usw. ist also nichts anderes als eine zugleich abstrahierende und irrationalistische Verzerrung der konkreten Widersprüchlichkeit der Kultur im Kapitalismus.« [Ebd., 515f.] Zum Begriff der Kultur bei Lukács vgl.: F. Benseler, Ein Lokalpatriot der Kultur, in: ders.

(Hrsg.), Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács, Neuwied 1965, 13-26.

5 Vgl. hierzu: F. K. Ringer, Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933, Stuttgart 1983, bes. 169-185.

6 Thomas Mann, Reden und Aufsätze [= Gesammelte Werke, Bd. 12], Frankfurt 1960, 641 f.

7 F. Nietzsche, Werke, 3 Bde., hrsg. von K. Schlechta, München 1956, III, 837.

8 Vgl. A. Bürgin, Das Werk Thomas Manns, Frankfurt 1959, 8.

9 Thomas Mann, Leiden und Größe der Meister, Frankfurt 1982, 866 f.

10 Thomas Mann, Politische Schriften und Reden, Frankfurt 1968, I, 404.

11 W. Perpeet, Art. Kultur/Kulturphilosophie, in: J. Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971 ff., Bd. IV, 1309-1324, 1310.

12 M. Weber, Vom inneren Beruf zur Wissenschaft, in: ders., Soziologie – universalgeschichtliche Analysen – Politik, hrsg. von J. Winckelmann, Stuttgart [5]1973, 311-339, 318 und 329.

13 C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, Stuttgart 1984, 36.

14 C. P. Snow, Die zwei Kulturen, Stuttgart 1967.

15 Ginge es nur um eine deskriptive Klassifikation, so ließe sich um Benennungen trefflich streiten. »Da könnte man mit der angelsächsischen Kulturanthropologie zu Orientierungszwecken zwischen materieller, sozialer und ideeller Kultur unterscheiden und die materielle Kultur der Technik getrost ‘Zivilisation’ nennen. Aber bedauerlicherweise sind die Ausdrücke nun einmal wertbesetzt: Kultur ist edel, Zivilisation ist schnöde. Und der normative Zungenschlag bleibt, auch wenn im Angelsächsischen die sprachliche Dichotomie ausfällt, aber dann doch konzeptionell in der Vorstellung von den ‘zwei Kulturen’ mit der gleichen Wertbesetzung wiederkehrt. Techniker haben bald begriffen,

daß der idealistische Kulturchauvinismus mit seiner Diskriminierung der bloßen Zivilisation nicht nur die technischen Werke in Mißkredit bringt, sondern auch das Sozialprestige ihrer Urheber empfindlich schmälert.« G. Ropohl, Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie, Frankfurt 1991, 199 f. Ein Ausweg aus dieser Konstellation ist dabei kaum von dem Traum von einem »übergreifenden soziokulturellen Ganzen« [ebd., 200] zu erwarten, der auf Einheitslösungen und *einen,* für *alle* verbindlichen Erfahrungshorizont setzt, sondern allenfalls von einer revidierten Kulturphilosophie, die von der Unhintergehbarkeit der Ambiguitäten ausgeht.

16 Vgl. H. Schnädelbach, Kulturkritik nach Adorno. Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie, in: Information Philosophie 20 (1992) Nr. 4, 6-20. Schnädelbachs Kritik an der modischen Adaption des Kulturbegriffs geht davon aus, daß inzwischen »die Ausdrücke 'Kultur' und 'Zivilisation' austauschbar geworden« seien. Sein Plädoyer für einen inneren Zusammenhang zwischen Kultur und Kulturkritik gipfelt, nach dem Aufweis sogenannter »Grundlinien klassischer Kulturkritik«, in der These, daß Kulturkritik immer auch zugleich Kritik der Kulturkritik zu sein habe [9f.]. Kritisch merkt Schnädelbach als Resümee an: »Der Weg von der Vernunft- zur Kulturkritik, den in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts viele Philosophen gegangen sind, müssen wir heute wieder in umgekehrter Richtung zurücklegen, weil der Kulturbegriff nach dem Abschluß seiner wissenschaftlichen Formalisierung und Neutralisierung nicht mehr zum philosophischen Grundbegriff taugt; vor allem aber vermag er keinen inneren Zusammenhang zwischen Kultur und Kulturkritik zu stiften. Nur die Selbstvergewisserung der Vernünftigkeit des *animal rationale* in einer philosophischen Theorie der Rationalität vermag die Unauflöslichkeit jenes kritischen Zusammenhanges zu sichern und der kritischen Kulturphilosophie, die ihm angehört, ihre unabweisbaren Aufgaben zu stellen: Kultur, Kritik und Vernunft sind unabhängig voneinander nicht zu

haben.« [20]

17 Adorno wirft Rothacker vor, daß er »die 'Form' einer Kultur in den Himmel hebt, darüber aber die Form des eigenen Ausdrucks vergißt und Sätze über den Mund bringt, die in ihrer Abgegriffenheit und Leere die ganze Konzeption enthüllen, die dahinter steht. [...] Es paßt in diesen Denkstil nicht nur die Behauptung, daß es sich auch bei Familienkrächen um 'Lebensstile' handele, um welche gerungen wird, sondern vor allem auch, daß Rothacker, in einer Betrachtung über die arische und vorarische Bevölkerung von Indien, sich die Formel 'rassisch betrachtet' durchgehen läßt. Menschheitsstile, Hochform, die Vergötzung des losgelassenen Geistes und der Aberglaube an die Rassen sind Momente der gleichen Kultur – nämlich der, welche sich heute zu denazifizieren sucht, indem sie sich anthropologisch tarnt.« Th. W. Adorno, 'Kulturanthropologie', in: Gesammelte Schriften, Bd. 20, Frankfurt 1986, 135-139, 139. Rothacker formulierte 1933 Leitlinien für eine nationalsozialistische Kulturpolitik, die »preußischen Stil« und »braunes Hemd« miteinander verbinden sollten, habe sich doch »kein Volk der Erde mit der Züchtung eines national farblosen Maschinenmenschen begnügt, sondern darum gerungen, aus seinem Menschenmaterial [...] ein ideales Menschenbild zu züchten.« Vgl.: Th. Weber, Arbeit am Imaginären des Deutschen. Erich Rothakkers Ideen für eine NS-Kulturpolitik, in: W.F. Haug (Hrsg.), Deutsche Philosophen 1933, Hamburg 1989, 125-158, 128 und 131.

18 Ich glaube allerdings, daß man diese Einschätzung eher umkehren muß. Während zumindest in der Kulturphilosophie immer noch niemand an Cassirer vorbeikommt und vor allem seine Fragestellung nach wie vor aktuell ist, führt Heidegger auf ein Ur-Anfängliches zurück, das in Wahrheit ein Altes ist.

19 Dokumentiert in: M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt ^{4}1973, 243-268.

20 Ebd., 253.

21 Ebd., 255.

22 E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., Darmstadt [4]1964, Bd. II, 11.

23 Ebd.

24 Ebd., Bd. I, 12.

25 A.a.O., 260.

26 Ebd., 263. *Jacob Taubes* berichtet: »Der Jude Emmanuel Lévinas, der jetzt so hoch-bla-blat wird in den Medien als weiser Mann und so weiter, hat mir folgendes erzählt. Er war damals im Kreise der Schüler, die nach Davos mitzogen, wo Cassirer sich mit Heidegger traf. Es waren ja sozusagen mittelalterliche Verhältnisse. Er kam natürlich aus Freiburg, Phänomenologe und so weiter. Und die Studenten hatten einen Abend nach der großen Disputation veranstaltet, wo Heidegger übrigens die Hand dem Cassirer verweigert hat. Es war ein Fest, das die Studenten bestritten, und Herr Emmanuel Lévinas, der sehr dickes, schwarzes Haar hatte, was man aber weiß pudern konnte, trat auf als Cassirer. Sein Deutsch war ja ziemlich schwach, und er ging über die Bühne sagte nur zwei Worte, immer wiederholend: 'Humboldt – Kultur'. Und ein Gejohle ging los, das schon göringsche Züge hatte ('wenn ich 'Kultur' höre, entsichere ich meinen Revolver'). Das war Emmanuel Lévinas. Das ist die Atmosphäre von '31, so hat das ausgesehn.« [J. Taubes, Die Politische Theologie des Paulus, München 1993, 141] Vgl. auch: Dokumentation Philosophie und Politik. Die Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger in der Retrospektive, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1 (1992) 290-312. Die dort [291 f.] vertretene These von Pierre Aubenque, das Problem der politischen Bedeutung dieser Diskussion sei erst nachträglich aufgeworfen und die Redner hätten weder Derartiges angedeutet noch sei Entsprechendes von den Zuhörern gehört oder empfunden worden, wird freilich durch Taubes' 'indirekte Mitteilung' Lügen gestraft.

27 Quintilian gab mit *civilitas* das griechische Wort *politike* wieder, das die Fähigkeit bezeichnet, in der *polis* als Bürger

mitzuwirken.

28 »In alledem [sc. der angesprochenen Krise] spüren wir, schon im Kreise des Mythos und der Religion, das Gefühl, daß die menschliche Kultur nichts Gegebenes und Selbstverständliches, sondern daß sie eine Art Wunder ist, das der Erklärung bedarf. Aber zu einer tieferen Selbstbesinnung führt dies erst, sobald der Mensch sich nicht nur dazu aufgefordert und berechtigt fühlt, derartige Fragen zu stellen, sondern statt dessen dazu übergeht, ein eigenes und selbständiges Verfahren, eine 'Methode' auszubilden, mittels deren er sie *beantworten* kann. Dieser Schritt geschieht zum erstenmal in der griechischen Philosophie – und hierin bedeutet sie die große geistige Zeitenwende. Jetzt erst wird die neue Kraft entdeckt, die allein zu einer Wissenschaft der Natur und zu einer Wissenschaft von der menschlichen Kultur führen kann.« E. Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt ^{5}1989 [^{1}1942], 3.

29 Ebd., 56. Es heißt dort weiter: »Daß sie einen solchen besitzen, daß sie alle, wie mannigfach sie auch sind und auf wie verschiedene Gegenstände sie sich beziehen, durch irgendein 'geistiges Band' miteinander verknüpft sind: das lehrt uns jede noch so flüchtige Betrachtung. Aber welcher Art ist dieses Band – welcher Familie gehören diese Begriffe an, und welche Verwandtschaft besteht zwischen ihnen und anderen Begriffsklassen?« [Ebd., 56 f.]

30 A.a.O., 1309f.

31 Cicero, Tusc. disp. II,5.

32 Das schließt ein, daß von Kultur immer nur dort gesprochen werden kann, wo dieser Zustand überwunden ist, daß aber andererseits der anthropologische Vorbehalt bestehenbleibt, daß dieser Zustand sich nicht restlos überwinden läßt. Solch pessimistische Anthropologie – kann Anthropologie anders als pessimistisch sein? – führt dann zu dem, was *Freud* das »Unbehagen in der Kultur« genannt hat, die Einsicht nämlich in das Fortdauern des menschlichen Destruktionstriebes.

33 Perpeet, a.a.O., 1309f.

34 J. Huizinga, Der Sprachbegriff Kultur, in: ders., Schriften zur Zeitkritik, Zürich-Bruxelles 1948, 157-171, sowie: ders., Im Schatten von morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit, Zürich-Leipzig 1936, bes. 30ff.

35 Nach den Handschriften hrsg. von P. Ganz, München 1982, 254-341. Seitenangaben in [...] beziehen sich auf diesen Text.

36 Bei Cassirer wird dieses Schema wiederkehren, der den ersten Band seiner »Philosophie der symbolischen Formen« der Auseinandersetzung mit der Sprache widmet.

37 Vgl.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt [9]1971, 62 ff. Siehe dazu u. S.46ff.

38 Burckhardt sagt ausdrücklich: »Die Sittlichkeit als *Kraft* (Potenz) steht um nichts höher und ist nicht in reichlicherm Gesamtmaß vorhanden als in den sogenannten rohen Zeiten. Aufopferung des Lebens für Andere kam gewiß schon bei den Pfahlmenschen vor. Gut und Böse, sogar Glück und Unglück mögen sich in den verschiedenen Zeiten und Culturen ungefähr und im Großen ausgeglichen haben. [...] Erst die Zeit seit Rousseau hat sich sittlich über der Vergangenheit en bloc gewähnt und sich damit das Recht zum Proceß gegen diese ganze Vergangenheit beigelegt (Französische Revolution).« [283]

39 Im Schatten von morgen, a. a. O., 38.

40 Ebd.,36f.

41 Der Sprachbegriff der Kultur, a. a. O., 159.

42 Ebd., 165.

43 Ebd., 171.

44 Es sind dies vor allem die beiden Werke: *Die Zukunft einer Illusion* (1927) und: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930); beide werden zitiert nach: S. Freud, Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt 1974.

45 Das Unbehagen in der Kultur, a. a. O., 226.

46 Ebd., 222.

47 Ebd.

48 Ebd., 224.

49 Ebd., 225.

[50] Ebd., 219 f.
[51] Ebd., 249.
[52] Ebd.
[53] Ebd.
[54] E. H. Gombrich, Die Krise der Kulturgeschichte. Gedanken zum Wertproblem in den Geisteswissenschaften, Stuttgart 1983, 29.
[55] H. de Man, Vermassung und Kulturverfall. Eine Diagnose unserer Zeit, München 1951. Zur Diskussion um die posthistoire vgl. auch: R. Seidenberg, Posthistoire Man, Chapel Hill 1950.
[56] Ebd., 14.
[57] Ebd., 33. De Man präzisiert dies in weiteren sieben Thesen:
»1. Trotz aller Ähnlichkeiten mit Lebewesen sind die Kulturen keineswegs so deutlich voneinander getrennt wie die Individuen einer gleichen biologischen Gattung.
2. Trotz allem, was sie voneinander unterscheidet, ordnen sie sich ein in den Gesamtverlauf der Kulturentwicklung [...]*, der seinerseits beruht auf der biologischen Affinität der Menschheit überhaupt und auf der Übertragbarkeit von Kulturgut.*
3. Daß jede Kultur für sich etwas eigenes darstellt, schließt die Hypothese einer ewigen Wiederholung eher aus, als die einer stufenartigen Entwicklung der Gesamtreihe in einer bestimmten Richtung.
4. Die Sonderheit der Kulturen und ihre Beziehungslosigkeit untereinander – die Voraussetzung, womit die repetitive Deutung steht und fällt – gilt nur für einen Teil des erkennbaren Geschichtsverlaufes, keinesfalls aber für die zur Zeit vorhandenen Kulturen.
5. Daß unsere abendländische Kultur die erste ist, deren Ausstrahlungsgebiet sich auf die ganze Welt ausdehnt, schafft in bezug auf die Sonderheit und Beziehungslosigkeit eine prinzipiell neue Lage.
6. Dasselbe gilt für das beispiellos beschleunigte Tempo gewisser Entwicklungsverläufe, die der heutigen Phase unserer

abend-ländischen Kultur eigen sind[...].
7. Unter den zur Zeit im Abendland feststellbaren Erscheinungen, die sowohl als Verfallssymptome wie als mögliche Keime einer Kulturerneuerung gedeutet werden können, sind etliche, wofür es in vergleichbaren Epochen früherer Kulturen keine Vorbilder gibt. Davon sollen hier vorderhand nur drei mit den Stichwörtern 'Vermassung', 'Mechanisierung' und 'Geschichtsbewußtsein' charakterisiert werden.« [Ebd., 33f.]

58 Ebd., 38 f.

59 Etwa: Momme Nissen, Kultur der Seele, Freiburg 1935.

60 K. Gihring, Abendland und Kultur. Zur Kulturphilosophie der Gegenwart, Einsiedeln-Zürich 1947.

61 Ebd., 51 und 54.

62 Ebd., 55.

63 Vgl. hierzu exemplarisch: J. Bernhart, De profundis, Leipzig 1935, sowie: Th. Haecker, Christentum und Kultur, München-Kempten 1927 [^{2}1947], bes. 17-66.

64 Gihring, a.a.O., 55f.

65 »Religion ist die Beziehung des Menschen zur Schöpfung, Religion ist die Beziehung des Menschen zu Gott, Kultur die Beziehung des Menschen zur Schöpfung. Dadurch, daß die Kultur geistige, nachschöpferische Tätigkeit ist, wird der Mensch zum Abbild Gottes. [...] Kultur heißt somit: Stoßen auf die Schöpfungspläne Gottes, heißt den großen Gedanken der Schöpfung noch einmal denken.« [Ebd., 88] Am Schluß der Untersuchung heißt es: »Da Kultur wesentlich geistige Gemeinschaft ist, greift sie über die politische und wirtschaftliche Ordnung weit hinaus. Sie hat vielmehr ihren Gradmesser und ihr Organ in einer geistigen Gemeinschaft, der Gemeinschaft des Christentums, von deren Aufnahme oder Ablehnung die Kultur des nächsten Jahrtausends europäischer Geschichte abhängt.« [144]

66 »Wenn statt von Wirtschaft von 'Unternehmenskultur', statt von Politik von 'politischer Kultur' und statt von Konflikt von 'Streitkultur' die Rede ist, wenn das Bier an der Ecke als Pflege der 'Kneipenkultur' im Rahmen der 'Freizeitkul-

tur' ethnologisch geadelt wird, ist es nur noch ein kleiner Schritt, die spätkapitalistische Industriegesellschaft insgesamt auf dem Weg in die nachindustrielle 'Kulturgesellschaft' oder bereits am Ziel einer 'multikulturellen' Postmoderne zu sehen. [...] Womit hängt es zusammen, daß in unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern die Reflexion auf Zustände und Veränderungen heute über den Kulturbegriff geführt wird?« [Rustemeyer, a. a. O.]

67 Während z.B. *H. Schnädelbach* (a.a.O., 6ff.) genau diesen Sprachgebrauch kritisiert, leistet er ihm doch Vorschub, wenn er auf kulturphilosophischer Ebene Kultur als »Totalität menschlicher Lebenswelt« definiert, eine Bestimmung, die mit einer weiteren kollidiert, von der es hinsichtlich der Ausdifferenzierung von Kulturen innerhalb einer Gesamtkultur lapidar heißt: »Oper, Theater, Literatur, aber auch die Jugend- und Popkultur, die Stadtteil- und Subkulturen – kurz das, woran der Staat immer zuerst spart, wenn er sparen muß, und dessen Kommerzialisierung die Kulturkonservativen bedauern.« (H. Schnädelbach, Kultur, in: E. Martens/H. Schnädelbach [Hrsg.], Philosophie. Ein Grundkurs, Bd. 2, Reinbek b. Hamburg 1991, 511).

68 C. Leggewie, Multi-Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik, Berlin ^{3}1993, XV.

69 An dieser Stelle sei wenigstens angedeutet, daß Kulturphilosophie im spätneuzeitlichen Lebens- und Verstehenszusammenhang überhaupt nur noch als solche *Zeitdiagnostik* vorstellbar ist. Die Kulturphilosophie teilt mit der Geschichtsphilosophie, aus der sie hervorgegangen ist und deren Themen und Thesen sie zu einem Großteil immer noch transportiert, die Aporie einer Theorie [d.h. von 'Allgemeinheitsbehauptungen'] eines von sich aus nicht Theoriefähigen, weil Einmaligem, Individuellem, sich allgemeinen Gesetzmäßigkeiten Verweigernden. Der *Essay* wäre das angemessene Medium, weniger der Diskurs.

70 Vgl. den Mythos über den Raub des Feuers, den der platonische Sokrates im Dialog Protagoras (320 b-323 a) erzählt.

71 Zur ersten Definition vgl. A. M. Rose, A Systematic Sum-

mary of Symbolic Interaction Theory, in: ders., Human Behavior and Social Process. An Interactionist Approach, Boston 1962, 3-19; zur zweiten vgl. F. Naylor, Freedom and Respect in a Multicultural Society, in: Journal of Applied Philosophy 8 (1991) 230 ff.

72 Der Vollständigkeit halber sei dieser Definitionsversuch ausführlich wiedergegeben: »'Kultur' bedeutet somit primär soziale Symbolteilnahme mit verschiedenen Leistungen: Vorhersagbarkeit von Handlungen, Bedürfnisbefriedigung, Umgebungsanpassung, Inschutznahme vor Ängsten. Sie ermöglicht – in modernen Gesellschaften – die Ausdifferenzierung von Kultursektoren innerhalb einer Gesamtkultur. 'Soziale Symbolteilhabe' ist ein Kürzel für den Austausch von Informationen, Einstellungen, Gefühlen, Werten zwischen vergesellschafteten Menschen im Medium ihrer natürlichen, sich weiter entwickelnden Sprachen. In den zwischen Beschreiben und Vorschreiben unterschiedenen Sprachen wird es auch möglich, Bedeutungen religiöser und künstlerischer Symbole festzulegen.« G. Gebauer/B. Taureck/T. Ziegler, Ausländerfeindschaft ist Zukunftsfeindschaft. Plädoyer für eine kulturintegrative Gesellschaft, Frankfurt 1993, 111.

73 J. Ortega y Gasset, Gesammelte Werke, 4 Bde., Stuttgart 1954-56, II, 112f.

74 Ebd., II, 122.

75 Ebd., II, 123.

76 Ebd., II, 114 f.

77 Ebd., IV, 396.

78 Ebd., IV, 396.

79 Ebd., II, 115. Im Hintergrund steht hier Nietzsches Unterscheidung zwischen Dionysischem und Apollinischem aus der »Geburt der Tragödie« [1872].

80 Vor allem die kulturphilosophischen Entwürfe aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts variieren mit ihren Prinzipienlehren schwundstufenhaft die philosophischen Systeme des Idealismus bzw. Kants. Ein Beispiel für viele ist: W. Böhm, Über die Möglichkeit systematischer Kul-

turphilosophie, Halle 1927, der im Ausgang von Kant und Fichte eine kulturphilosophische Systematik im Sinne einer *Metaphysik nach dem Ende der* [*klassischen*] *Metaphysik* begründen will. Fichte aufnehmend heißt es z. B.: »Am Material spaltet sich der Wille des Subjektes. So wird die Mannigfaltigkeit der freien Persönlichkeit zugleich zur Einteilung aller menschlichen Leistung: z.B. der Künste, der Wissenschaften, der Organisationen, der Institutionen. Aber der Widerstand des Nicht-Ichs liegt nicht nur in der materiellen Beherrschung, der Meisterschaft in der Übung, wie der Kunst, der Wissenschaft, der Technik, der Diätetik, des Sports, der Menschenbehandlung, der Machthabung der Tapferkeit, des Erwerbs und der Erhaltung, mit einem Worte: nicht nur in der Spezialisierung des Ichs, der die Fülle der Formgattungen entspricht. Wir gedenken vielmehr auch der Gesetze des Nicht-Ichs, die die Freiheit der Persönlichkeit in Frage zu stellen scheinen durch Relativierung, der die Abschattierungen innerhalb der einzelnen Formgattung entsprechen. Auch diese sind doch nur als gewollte Gesetze verständlich, wenn das Individuum selber Kulturträger und nicht bloß Naturwesen sein soll.« [43]

81 So schreibt C.-F. von Weizsäcker: »Religion als Träger einer Kultur erscheint der Reflexion alsbald selbst unter einem doppelten Aspekt. Einerseits sollte damit die umfassende, grundlegende Rolle der Religion beschrieben werden. Religion formt das soziale Leben, gliedert die Zeiten, bestimmt oder rechtfertigt die Moral, interpretiert die Ängste, gestaltet die Freuden, tröstet die Hilflosen, deutet die Welt. [...] Andererseits ist ‘Träger einer Kultur’ ein Ausdruck der Retrospektive. Als die Religion die Kultur trug, wurde der Gehalt der Religion direkt als Wahrheit, als die Allgegenwart des Göttlichen verstanden. Diese, gleichsam naive Einheit ist historisch immer wieder verloren gegangen. Die drei weiteren Momente sind Versuche, gerade angesichts der Krise der kulturtragenden Religion das Eigentliche, Verbindliche der Religion anzusprechen. Alle drei sind schon Antworten auf die Rückfrage nach der Substanz der

Religion. Wenn solche Rückfragen auf Rationalität drängen, nennen wir sie Aufklärung.« Religion und Aufklärung, in: E. Rudolph (Hrsg.), Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung, Stuttgart 1992, 125-142, 128 f.

82 Vgl. etwa: G. A. Ritter (Hrsg.), Arbeiterkultur, Königstein/Ts. 1979. Siehe auch: R.M. Berdahl u. a., Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung, Frankfurt 1982, und B. Giesen (Hrsg.), Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt 1991.

83 Vgl. P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt 1982.

84 Als Beispiele seien folgende Texte von H. Lübbe genannt: Die Einheit von Natur- und Kulturgeschichte. Bemerkungen zum Geschichtsbegriff, Wiesbaden 1981; Fortschrittsreaktionen. Über konservative und destruktive Modernität, Graz 1987; Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des Common sense, Opladen 1987.

85 A. Dempf, Kulturphilosophie,. München-Berlin 1932.

86 »Wenn sich seit Anfang unseres Jahrhunderts die Geistes- und Kulturwissenschaften wiederum von der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Methode befreit haben, so ist dies ein Ausdruck für eine neu sich anbahnende *Mitherrschaft der Philosophie im kulturellen Gesamtwerk*. Die zurückkehrende Königin wird nicht mehr die Hegemonie über alle anderen Kulturfaktoren erstreben, aber sie kehrt wieder zu ihrem Selbstbewußtsein und zu ihrer Eigenständigkeit neben den Naturwissenschaften und den positiven Gesellschaftswissenschaften zurück.« [Ebd., 121]

87 Ebd., 129.

88 Vgl. ebd., 143.

89 Ebd., 146f.

90 Ebd., 148.

91 Ebd.

92 A. Warburg, Ausgewählte Schriften und Würdigungen, hrsg. von D. Wuttke, Baden-Baden ^{2}1980, 307.

93 Y. Maikuma, Der Begriff der Kultur bei Warburg, Nietzsche und Burckhardt, Königstein/Ts. 1985, 346.

94 A.a.O., 45ff.

95 Vgl. ebd., 45.

96 Als Beispiele seien jene Autoren genannt, die *W. Hochkeppel* in seinem Band: Modelle des gegenwärtigen Zeitalters. Thesen der Kulturphilosophie im Zwanzigsten Jahrhundert, München 1973, vorgestellt hat. Nach Hochkeppel ist es einzig *K.R. Popper,* der als Kulturphilosoph zu einer relativ optimistischen Perspektive gefunden hat.

97 So sagt *Th. Lessing* am Schluß seines Buches: Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist, München 1981 [[1]1921]: »Denn Kultur ist Vereinzelung (Idiotie) der weißen Menschheit.« [72] Zur Kulturphilosophie Th. Lessings vgl.: B. Baule, Kulturerkenntnis und Kulturbewertung bei Theodor Lessing, Hildesheim 1992.

98 Nach ihm hebt sich aus »Spenglers biologischer Kulturwandlungslehre [...] averroistisch eine Kulturseele«, die »den ganzen Kulturkreiskörper einem streng determinierten Prozeß des Reif- und Altwerdens unterwirft«. A. Dempf, Kulturphilosophie, a.a.O., 43.

99 Vgl. zur Genese des Begriffs allgemein: U. Dierse, Napoleons Ideologiebegriff. Texte und Dokumente, in: Archiv für Begriffsgeschichte 22 (1978) 30-89 und 25 (1981) 211-220. Vgl. auch: K. Lenk (Hrsg.), Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie, Darmstadt-Neuwied [6]1972.

100 Vgl. hierzu und zum folgenden: H. Dubiel, Kultur, in: ders., Was ist Neokonservativismus?, Frankfurt 1985, 21-45.

101 Ebd., 26.

102 Vgl. H. Lübbe, Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, Berlin 1990.

103 »Die Strukturformel, auf die sich das bringen läßt, lautet: In dynamischen Kulturen gewinnt das Alte den temporalen Vorzug, sehr viel weniger rasch als das weniger Alte zu altern. [...] Je moderner die Zeiten sind und je mehr wir

in modernen Zeiten das Moderne schätzen, um so mehr gewinnt zugleich an Geltung, was wir nicht seiner aktuellen Modernität wegen, vielmehr dauerhaft zu schätzen wissen.« H. Lübbe, Die Avantgarde und das Museum. Über das Veralten des Neuen, in: B. Guggenberger/D. Janson/J. Leser (Hrsg.), Postmoderne oder Das Ende des Suchens? Eine Zwischenbilanz, Eggingen 1992, 58-69, 68.

104 In einer Rede »Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften« [in: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart [4]1987, 98-116] betont Marquard gegenüber der These von einem vermeintlichen Sieg der technischen Zivilisation, die Geisteswissenschaften seien nicht etwa Opfer, sondern Resultat der Modernisierung und aus diesem Grunde »unüberbietbar modern«. Als solche müßten sie die Traditionsverluste aktiv ausgleichen und die sich abzeichnenden Fortschrittsschäden kreativ reparieren; sie sind, kurz gesagt, als Kompensationen der Modernisierungsschäden »modernisierungsermöglichend«. Zu dieser These eine kritische Stimme, die das Bedenkliche, ja im Grunde »Kulturdestruktive« dieser vordergründig kulturfreundlichen Einlassung auf den Begriff bringt: »Das ist genial: der Geist als Frischzelle, die Geisteswissenschaften als Dienstleistungsbetriebe, die desto unvermeidlicher werden, je selbstläufiger der Modernisierungsprozeß überlieferte Lebenswelten und Sinnbezüge auflöst [...] der Philosoph nimmt uns damit das schlechte Gewissen, wenn wir zum Beispiel den Rhein vergiften: die Volkskundler erzählen uns dann, was der Rhein einmal war; oder wenn wir ein altes Gemäuer abreißen: im Geschichtsmuseum, das daneben errichtet wird, dürfen der Plenarsaal, die Judengasse, die Renaissancearkaden im Geist überleben [...] Die besseren Materialisten, das sehen wir jetzt, sind die neuen Konservativen. Sie überlassen die Produktivkräfte sich selbst und kurieren die unvermeidlichen Schäden im Überbau. Neben den Atommeiler stellen sie das Heimatmuseum, und die Datenbank speisen sie mit Memoiren, die man bei Sinnbedarf abrufen kann unter Stichworten wie Demut, Tugend, Vaterland. Oder

im Gleichnis gesagt: Die Geisteswissenschaften werden zu Sirenen, die dem ächzenden, weil unweigerlich an seinen Mast (die technische Modernisierung) gefesselten Odysseus Labsal spenden mit ihrem Sing-Sang: Heile, heile, Segen...« (K. M. Michel, Von Eulen, Engeln und Sirenen, Frankfurt 1988,571 f.).

105 Vgl. O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen, a. a. O., 16ff.

106 Vgl. stellvertretend für viele solche 'Zeitgeist-Produkte': Cora Stephan, Ganz entspannt im Supermarkt. Liebe und Leben im ausgehenden 20. Jahrhundert, Berlin 1985. Dort ist u. a. zu lesen: »Wir möchten gut sein in einem Leben, das es nicht ist. Das geht nicht. Wir möchten Spannung haben, ohne sie auszuhalten. Das geht auch nicht. Wir möchten die freie Wahl haben, aber sicher gehen, daß wir die richtige treffen. Das geht auch nicht. 'Tu was du willst und trage die Konsequenzen' – das ist eine ganz klassische Maxime, um deren zweiten Teil sich eine kritische Menge Menschen stets drücken will. Das Ergebnis ist dann die absurde Forderung, noch das Recht auf zivilen Ungehorsam in der Verfassung zu verankern. Deshalb haben alle Entwürfe, die auf's Ganze zielen, etwas Magisches an sich – eine grandiose Hilflosigkeit.« [130]

107 Vgl. Dubiel, a.a.O., 41. Über diese Zusammenhänge, gerade auf dem Hintergrund des Streites über die Postmoderne, informiert instruktiv: P. Kondylis, Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Demokratie und die massendemokratische Postmoderne, Weinheim 1991, vor allem 37ff. [Lebensgestaltung und Kultur] sowie 238 ff. [Kunst und Kultur in der Massendemokratie].

108 »Jetzt, da die Politik an die Stelle von Tradition und Transzendenz getreten ist, wird die *Kultur* zu dem Feld, auf dem soziale Gruppen um die Rationalitätsmaßstäbe der gesellschaftlichen Organisation streiten.« Ebd., 44.

109 Vgl. J. Baudrillard, Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene, Berlin 1992. Daß die Rede von einem 'Ende der Moderne' nicht neu ist und sich

in den Dienst sehr verschiedenartiger Aufbrüche stellen läßt, zeigen Ausführungen *M. Heideggers* aus den Jahren 1936-38, deren Deutlichkeit für sich selbst spricht: »Welche Frisur dabei die Anthropologie trägt, ob eine aufklärerisch-moralische, ob eine psychologisch-naturwissenschaftliche, ob eine geistes-wissenschaftlich-personalistische, ob eine christliche oder eine politisch-völkische, ist für die entscheidende Frage völlig gleichgültig: die Frage nämlich, ob die Neuzeit als ein Ende begriffen und ein anderer Anfang erfragt ist, oder ob man sich auf die Verewigung eines seit Platon währenden Verfalls versteift, was man schließlich nur dann noch überwinden kann, wenn man sich seine Ahnungslosigkeit als Überwindung der Überlieferung einredet.« [M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt 1989, 134]

110 Vgl.:W. Kersting, Kritik gegenwärtiger Kulturtheorien, in: Information Philosophie 21 (1993) Heft 2, 88-92.

111 Vgl. dazu: G. Gamm, Das metaphorische Selbst, in: J. G. Lauer (Hrsg.), Postmoderne und Politik, Tübingen 1992.

112 Vgl. de Man, Vermassung und Kulturverfall, a. a. O., 171 ff.

113 Vgl. F. Fukuyama, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992. Tenor dieses Werkes ist die These, wir könnten uns – eine gleichsam säkulare Einlösung der Aufgabenstellung der 'Leibniz-Theodizee' – nur noch schwer eine Welt vorstellen, die von Grund auf besser als unsere gegenwärtige und nicht demokratisch-kapitalistisch geprägt sei. Nach der Erschöpfung der [politischen wie ideenpolitischen] Alternativen zur westlichen Demokratie findet deren Idee allgemeinen Konsens. Das 'Ende der Geschichte' in dieser politischen 'Einheitswelt' besagt nun aber gerade nicht die Aufhebung auch der *kulturellen Unterschiede*. Sie werden eher in dem Maße deutlicher, in dem die ideologischen Konflikte zurücktreten. Kritisch ist gegen Fukuyama vor allem anzumerken, daß er, in der Tradition eines schlichten Hegelianismus, eine kurze, zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht einmal überschaubare Epoche zu einem metaphysischen Fixpunkt stilisiert, der

dann im Umkehrschluß den Ist-Zustand normativ auszeichnet. *K. R. Popper* bemerkte [im SPIEGEL] lapidar: »Das sind so Phrasen, dumme Phrasen.«

114 Vgl. dazu W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1988, 149ff.

115 Vgl. J. Baudrillard, Das Jahr 2000 findet nicht statt, Berlin 1990. Vgl. dazu auch: D. Schümer, Das Geschäft mit den Stimmungen. Aspekte des Millenarismus, in: Neue Rundschau 101 (1990) 39-46.

116 »So wenig es möglich ist, eine absolute Ebene des Realen auszumachen, ist es möglich, Illusionen zu inszenieren. Beide Unmöglichkeiten gehören der gleichen Ordnung an. Da keine Realität mehr möglich ist, sind auch keine Illusionen mehr möglich. [...] Es wäre interessant zu beobachten, ob der Repressionsapparat auf einen simulierten Raubüberfall weniger gewaltsam reagiert als auf einen realen. Ein realer Überfall bringt nur die Ordnung der Dinge, das Besitzrecht ins Wanken, ein simulierter Überfall dagegen ist ein Attentat auf das Realitätsprinzip selbst. Die Überschreitung und die Gewalt sind weniger schwerwiegend, denn sie lehnen sich nur gegen die Verteilung des Realen auf. Die Simulation ist weitaus gefährlicher, denn sie läßt über ihr Objekt hinaus die Annahme zu, *die Ordnung und das Gesetz könnten selber ebensogut nur Simulation sein.«* J. Baudrillard, Agonie des Realen, Berlin 1979, 35f.

117 »Wenn die Entdeckung der Wiederkehr das Ende der Philosophie ist, ist das Ende des Menschen dagegen die Wiederkehr des Anfangs der Philosophie. [...] Eines ist auf jeden Fall gewiß: der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat. Wenn man eine ziemlich kurze Zeitspanne und einen begrenzten geographischen Ausschnitt herausnimmt – die europäische Kultur seit dem sechzehnten Jahrhundert –, kann man sicher sein, daß der Mensch eine junge Erfindung ist. [...] Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie

unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.« M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt 1971, 412 und 462.

118 Vgl. dazu: M. Frank, Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt 1984, 141.

119 Vgl. das »cultura animi« Ciceros, das genau diesen Kulturbegriff vorwegnimmt.

120 J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen, Graz-Wien 1986, 24.

121 Ders., Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit, Wien 1989, 68.

122 Th. W. Adorno, Soziologische Schriften, Bd. I [= Bd. 8 der Gesamtausgabe], Frankfurt 1972, 102.

123 Ebd., 121.

124 Ebd., 98.

125 J.-F. Lyotard, Das Grabmal des Intellektuellen, Graz-Wien 1985, 50.

126 Vgl. u. a.:. R. Reuber, Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche, München 1987.

127 Vgl. U. Potthast, Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett, Frankfurt 1982.

128 Wenn hier Max Weber und Ernst Cassirer als Ausnahmen anzusprechen sind, dann, weil sie sich von den ursprünglich im Neukantianismus beheimateten anfänglichen Fragestellungen gelöst haben.

129 Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, 2 Bde., Tübingen ^{9}1924, Bd. II, 258

130 Ebd., Bd. II, 262.

131 Ebd., Bd. I, 48.
132 Vgl. ebd., Bd. I, 21.
133 Vgl. hierzu das Nachwort von *F. Vollhardt* zur Neuausgabe der Rickertschen Abhandlung über *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [[1]1899, [7]1926], Stuttgart 1986, 187ff.
134 H. Rickert, ebd., 168.
135 Ebd., 170.
136 Ebd., 77.
137 Ebd., 170.
138 Ebd., 171f. Anm.2.
139 Ebd., 172.
140 Vgl. dazu ausführlich: H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 2 Bde., Tübingen [5]1929 [11896ff.] I, 80.
141 Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, a.a.O., 164.
142 »Jürgen Habermas zitiert in seiner 'Logik der Sozialwissenschaften' [Frankfurt [4]1977] einen Begriff des 'transzendentalen Sollens' [S. 77], mit dem Rickert angeblich der Objektivität geschichtlich realer Bedeutungszusammenhänge gerecht zu werden versucht. Im Original ist jedoch deutlich von 'transzendentem [!] Sollen' die Rede. Rickert hat auf diese Unterscheidung großen Wert gelegt. Er wollte im Zusammenhang seiner Erkenntnistheorie *nicht* die transzendentalen Bedingungen möglicher Erfahrung des Geschichtlichen festlegen, sondern die Bedeutung eines transzendenten Reiches irreal geltender Werte für die zu diesen Werten stellungnehmenden Subjekte erklären.« [Vollhardt, a.a.O., 202, Anm. 39]
143 H. Rickert, Vom Begriff der Philosophie, in: Logos 1 (1910) 1-34, 27.
144 »Geschichts*metaphysik* im alten Sinne scheint mir freilich als Wissenschaft nicht möglich, aber ich halte trotzdem die Annahme eines *dritten Reiches* (außer der empirischen Realität der Sinnenwelt und den irrealen, geltenden Werten) für unentbehrlich.« [Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, a.a.O., 171, Anm.]

[145] Die Literatur zu Werk und Wirkung Max Webers ist unübersehbar. Im folgenden seien einige repräsentative und auch weiterführende Arbeiten genannt, wobei der Akzent neben dem einführenden Charakter auf dem spezifisch kulturphilosophischen Interesse liegt: H. Bosse, Marx-Weber-Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik, München-Mainz 1970; R. Brubaker, The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber, London 1984; R. Collins, Weberian Sociological Theory, Cambridge 1986; V. Heins, Max Weber zur Einführung, Hamburg 1990; W. Hennis, Max Webers Fragestellung. Studie zur Biographie des Werks, Tübingen 1987; D. Henrich, Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers, Tübingen 1952; G. Hufnagel, Kritik als Beruf. Der kritische Gehalt im Werk Max Webers, Frankfurt-Berlin-Wien 1991; D. Käsler, Einführung in das Studium Max Webers, München 1979; L. M. Lachmann, Drei Essays über Max Webers geistiges Vermächtnis, Tübingen 1973; W. Mommsen, Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt 1974; D. J. Peukert, Die 'letzten Menschen'. Beobachtungen zur Kulturkritik im Geschichtsbild Max Webers, in: Geschichte und Gesellschaft 12 (1986) 425-442; B. Pfister, Die Entwicklung zum Idealtypus, Tübingen 1928; W. Schluchter, Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber, Tübingen 1971; ders., Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1979; C. Seyfahrt/ G. Schmidt, Max Weber – Bibliographie. Eine Dokumentation der Sekundärliteratur, Stuttgart ^{2}1982; F. H. Tenbruck, Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27 (1975) 663-703; G.Wagner/ H. Zipprian, Wertfreiheit. Eine Studie zu Max Webers kulturwissenschaftlichem Formalismus, in: Zeitschrift für Soziologie 18 (1959) 4-15; dies., Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik, 2 Bde., Frankfurt 1990; S. Whimster/S. Lash (Hrsg.), Max Weber. Rationality and

Modernity, London 1987.

146 M. Weber, Soziologie – universalgeschichtliche Analysen – Politik, hrsg. von J. Winckelmann, Stuttgart [5]1973, 192 f. Allerdings enthalten auch solch depotenzierende Aussagen »ein Minimum an *Geschichtsphilosophie,* das [...] jeder historischen Forschung implizite zugrundeliegt und das Max Weber durch seine bzw. Rickerts Theorie der subjektiven Wertbeziehung explizit zu machen und dadurch zu neutralisieren versuchte. Dieses Minimum besagt, daß es 1. in der historischen Mannigfaltigkeit Faktoren gibt, die bedeutsamer sind als andere, daß der Historiker 2. imstande ist, ohne vorherige Detailforschung diese wesentlichen Faktoren zu überblicken und zu isolieren und daß es *daher* 3. für jede historische Situation eine – retrospektiv oder prospektiv – voraussagbare Erklärung gibt.« J. Janoska-Bende, Methodologische Aspekte des Idealtypus. Max Weber und die Soziologie der Geschichte, Berlin 1965, 85.

147 Ebd.

148 Vgl.: M. Weber, Die protestantische Ethik, 2 Bde., Hamburg 1965 und 1968.

149 Vgl. zur Stellung Webers zum Theodizeeproblem: C.-F. Geyer, Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation, Stuttgart 1992, 233 ff. und 259-263.

150 Soziologie – universalgeschichtliche Analysen – Politik, a. a. O., 194.

151 Vgl. a.a.O., 193.

152 H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, a.a.O., 577f.

153 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Marianne Weber, Tübingen 1922 [vierte durchgesehene Aufl., hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen 1968], 213.

154 Ebd. Noch stärker pointiert Weber, wenn er schreibt: »Ein System der Kulturwissenschaften auch nur in dem Sinne einer definitiven objektiv gültigen, systematisierenden Fixierung der Fragen und Gebiete, von denen sie zu handeln berufen sein sollen, wäre ein Unsinn in sich: stets

kann bei einem solchen Versuch nur eine Aneinanderreihung von mehreren, spezifisch gesonderten, untereinander vielfach bezogenen und disparaten Gesichtspunkten herauskommen, unter denen die Wirklichkeit für uns jeweils 'Kultur', d.h. in ihrer Eigenmacht bedeutungsvoll war oder nicht.« [Ebd., 184]

155 Vgl. dazu: B. Pfister, a.a.O., 141.

156 Vgl. a.a.O.

157 Wissenschaftslehre, a.a.O., 195.

158 Vgl. ebd., 231 f.

159 Webers Anliegen läßt sich dahingehend präzisieren, daß es primär darum geht, eine bestimmte »Handlung« so in einen größeren »Zusammenhang« zu integieren, daß daraus ein für »uns verständlicher *Sinnzusammenhang«* resultiert, ein »rationales Motivationsverstehen«. Für die »Wissenschaft«, die ihr Ziel im »Erklären« sieht, ist [kultur-]wissenschaftliche Tätigkeit primär »Erfassung des Sinnzusammenhangs, in den, seinem subjektiv gemeinten Sinn nach, ein aktuell verständliches Handeln hineingehört« (M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen ^{6}1976, 4).

160 Vgl. hierzu die Ausführungen zur [immer nur relativen] Welthaltigkeit der Philosophie im IV. Teil [o. S. 103 ff.].

161 Wissenschaftslehre, a.a.O., 180f.

162 Zum Folgenden vgl. Käsler, a. a. O., 177 f.

163 Wissenschaftslehre, a.a.O., 437. Hierzu bemerkt W. Mommsen, a.a.O., 222: »Es stellt sich freilich die Frage, weshalb Weber *so* außerordentlich großen Wert darauf legte, die kausale Erklärung von gesellschaftlichen Phänomenen durch die verstehende Erfassung des jeweils dabei ins Spiel kommenden subjektiven Sinnzusammenhangs zu ergänzen. Für ihn war alle historische und sozialwissenschaftliche Erkenntnis letzten Endes auf den Menschen bezogen; sie darf daher, wie er sich in den frühen theoretischen Schriften mit Vorliebe ausdrückte, den Gesichtspunkt der 'Kulturbedeutung' ihres Tuns nicht aus dem Auge verlieren. In der Tat bildet die Methode des 'Verstehens' ein zen-

trales, freilich in seiner Wissenschaftstheorie nicht voll entwickeltes Verbindungsglied zwischen Kausalerkenntnis einerseits und wertbeziehender Interpretation von sozialen Phänomenen andererseits. 'Deutung' und 'Verstehen' sind bei Max Weber Methoden, die uns instand setzen, die Bedeutungsdimension des jeweiligen Forschungsobjekts im Lichte formal beliebiger Wertpositionen auszumachen und zu entfalten. Erst dadurch wird der Forscher in die Lage versetzt, seinen jeweiligen Forschungsgegenstand in einen allgemeinen Zusammenhang hineinzustellen, in dem seine Signifikanz erhellt.«

164 Die folgenden Seitenangaben in [...] beziehen sich auf die »Wissenschaftslehre«.

165 E. Cassirer, Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart 1960, 89ff.; Original: An Essay on Man, Yale University Press, New Haven 1944.

166 Zur Logik der Kulturwissenschaften, a. a. O., 24.

167 Hier liegt der Irrtum W. Perpeets, dessen begriffsgeschichtlicher Artikel »Kulturphilosophie« unter der Rubrik »Philosophische Kulturkritik« den »szientistischen Einschlag in der philosophischen Kulturkritik E. Cassirers« von der »lebensphilosophischen Kulturkritik G. Simmels« abhebt. Vgl.: W. Perpeet, Kulturphilosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976) 42-99, 51 ff. Zum transzendentalphilosophisch bzw. fundamentalphilosophisch fundamentierten Ansatz Cassirers vgl.: O. Schwemmer, Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen. Zu Cassirers Konzeption eines vierten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen,* m: Internationale Zeitschrift f. Philosophie 1 (1992) 226-249. Zur neueren Diskussion vgl.: H.-J. Braun/H. Holzhey/E. W. Orth (Hrsg.), Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt 1988.

168 Zur Logik der Kulturwissenschaften, a. a. O., 25.

169 Erinnert sei hier nur an den Gegensatz zwischen der Einheit der Wirkungen des geistigen Handelns und der Einheit dieses Handelns selbst.

170 Vgl.: E. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken,

Berlin-Leipzig 1922, 4f.

171 Ebd., 8. Siehe auch: H. Kuhn, Ernst Cassirers Kulturphilosophie, in: P. A. Schilpp (Hrsg.), Ernst Cassirer, Stuttgart 1966, 404-430, sowie: J.-P. Peters, Cassirer, Kant und Sprache. Ernst Cassirers 'Philosophie der symbolischen Formen', Frankfurt-Bern-New York 1983.

172 Philosophie der symbolischen Formen, a.a.O., I, 10f.

173 Ebd., III, 4.

174 Ebd., I, 12.

175 E. Cassirer, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, Berlin-Leipzig 1923, 14.

176 Philosophie der symbolischen Formen, a.a.O., III, 16f., 18.

177 Kritik der Urteilskraft, Werke, ed. W. Weischedel, Frankfurt 1974, Bd. 8, 175.

178 Ebd., 119f.

179 E. Cassirer, Was ist der Mensch?, a. a. O., 198.

180 Ebd., 200.

181 Ebd.

182 Ebd., 182.

III. Positionen

1 Zu Overbeck vgl.: J. Taubes, Entzauberung der Theologie: Zu einem Portrait Overbecks, in: F. Overbeck, Selbstbekenntnisse, Frankfurt 1966, 7-27, sowie: B. Müller, Glaube und Wissen nach Franz Overbeck, Diss. theol. Berlin 1967, und: T. R. Peters, 'Eine Religion beweist sich stets selbst' – Zur Aktualität Overbecks und seiner theologiekritischen Anfragen, in: E. Schillebeeckx (Hrsg.), Mystik und Politik, Mainz 1988, 218-234, und: J. Weber, Finis Christianismi – Zur Theologie Franz Overbecks, Pfaffenweiler 1985. Für die hier darzustellende Problematik sind folgende Schriften Overbecks bedeutsam: Christentum und Kultur, Basel 1919, und: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Leipzig ^{2}1913.

2 Christentum und Kultur, a.a.O., 13.

3 A. Pfeiffer, Franz Overbecks Kritik des Christentums,

Göttingen 1975, 163.

4 Christentum und Kultur, a. a. O., 28.

5 Ebd., 271.

6 S. o. S. 34.

7 Christentum und Kultur, a. a. O., 280.

8 Ebd., 279.

9 Ebd.

10 Ebd., 289.

11 »Menschen ist es nicht beschieden, in irgendwelche Beziehungen zu treten, die sie nur einfach verteidigen könnten, denn keine derselben vermögen menschlicher Kritik Stand zu halten. Zum Glück indessen können Menschen lieben, und so sollen sie Mutter und Vater, ihr Vaterland, ihre Geschwister und Freunde, ihre Geliebte lieben, aber nicht verteidigen [...] Alle unsere für Dinge dieser Welt empfundene Liebe beruht auf allergeringstem Teil auf unserm Zutun, gründet sich fester, als auf dieses, auf ihre natürlichen Grundlagen. Diese natürlichen Grundlagen mag Jemand, der darüber zu reden weiß, unter dem Namen Gott begreifen. An diesem Namen wird ihre Festigkeit auf keinen Fall hängen.« [Ebd., 248f.]

12 Ebd., 247.

13 Ebd., 222.

14 »*Modernität* ist gegenwärtig der auf der Straße zu öffentlichem Gebrauch liegende Freibrief für jedermann von höchsten Dingen zu schwatzen. Echt nur als *qualitas occultissima* des Individuums zu vertragen und zu großen Dingen berufen, ist Modernität in Wirklichkeit heute die am geflissentlichsten affichierte und vor die Blicke der Globetrotters hervorgezerrte Eigenschaft der mit augenblicklichem Erfolg wirkenden Individuen. Auf Büchertiteln gilt die Auszeichnung des Verfassers als eines 'Modernen' für das Äquivalent eines Doktor- oder Professorentitels oder sonst einer Charakteristik seines Zivilstandes in *guter* alter Zeit. Doch da dergleichen Auszeichnungen nur dazu geschaffen sind, um abgelöst zu werden, so wird wohl der Moderne bald von unseren Büchern verschwinden.« [Ebd.,

246]. Die Parallelen zur gegenwärtigen Post-Moderne-Fixierung sind offensichtlich. Vgl. in diesem Kontext auch: G. Küenzlen, Der neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1993.

15 Vgl. vor allem: E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen ^{3}1929. Im Blick auf Overbeck s.a.: E. Troeltsch, Rezension: Franz Overbeck, Christentum und Kultur, in: Historische Zeitschrift, 3. Folge, 26 (1920) 280.

16 Vgl. zu diesem Topos meine Arbeit: Religion und Diskurs. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie, Stuttgart 1990. Daselbst weitere Belege.

17 P. Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur [1919], in: G. Radbruch/P. Tillich, Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe, Darmstadt ^{2}1968, 30.

18 Ebd., 32.

19 Ebd., 33.

20 Ebd., 34.

21 Ebd., 38.

22 Ebd., 41.

23 Vgl.: P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. III: Das Leben und der Geist; Die Geschichte und das Reich Gottes, Stuttgart 1966, 283ff.

24 Ebd., 284f.

25 Ebd., 285. Vgl. dazu auch: W. Schüßler, Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs, Frankfurt 1989.

26 G. Simmel, Der Konflikt in der modernen Kultur, München-Leipzig 1926, 20 f.

27 Das Geld in der modernen Kultur, in: Schriften zur Soziologie, hrsg. von H.-J. Dahme und O. Rammstedt, Frankfurt 1983, 78-94, 85. Zur Stellung Simmels in der gegenwärtigen Diskussion um Moderne und Postmoderne vgl.: G. D. Janowski, Simmel, Modernity and Postmodernity, in: Simmel Newsletter 3 (1993) 3-9.

28 Ebd., 92.

[29] G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, a.a.O., 383.
[30] E. Bloch, Durch die Wüste, Frankfurt 1964, 92.
[31] H.-J. Lieber, Kulturkritik und Lebensphilosophie, Darmstadt 1974, 74 und 77.
[32] Vgl. H.-J. Helle, Dilthey, Simmel und Verstehen, Frankfurt 1986 sowie die ältere, immer noch instruktive Arbeit von Ph. Lersch, Lebensphilosophie der Gegenwart, Berlin 1932, 54 ff.
[33] Vgl. Lieber, a.a.O., 75.
[34] Geld oder Leben, in: H. Böhringer/K. Gründer [Hrsg.], Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel, Frankfurt 1976, 121-134, 127.
[35] J. Habermas, Vorwort zu: G. Simmel, Philosophische Kultur, Berlin 1983, 7-17, 13, 11 und 16.
[36] Ebd., 7.
[37] G. Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: ders., Philosophische Kultur, Leipzig ^{2}1929, 223-253, 251.
[38] G. Simmel, Die Kunst Rodins und das Bewegungsmotiv in der Plastik, in: Nord und Süd 129 (1909) 196f f.
[39] Vgl. hierzu meinen Beitrag: Georg Simmel. Eine Religion der Immanenz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 45 (1991) 186-208.
[40] Vgl. dazu: Zur Logik der Kulturwissenschaften, a.a.O., 104ff.
[41] Der Konflikt der modernen Kultur, a. a. O., 7.
[42] Ebd., 21.
[43] Ebd., 27.
[44] Das Geld in der modernen Kultur, a. a. O., 83.
[45] Ebd., 85.
[46] Ebd., 81.
[47] Ebd., 82.
[48] G. Simmel, Soziologie, Leipzig 1908, 3.
[49] G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, München-Leipzig ^{4}1922, 55.
[50] Der Begriff und die Tragödie der Kultur, a. a. O., 228.
[51] F. Kambartel, Bemerkungen zu Verständnis und Wahrheit religiöser Rede und Praxis, in: W. Oelmüller (Hrsg.),

Wahrheitsansprüche der Religionen heute, Paderborn 1986, 62-64.

52 W. Dilthey, Gesammelte Schriften, hrsg. von B. Groethuysen, G. Misch u.a., Stuttgart-Göttingen [5]1962ff., Bd. I, 405.

53 G. Simmel, Die Religion, Frankfurt [2]1912, 13.

54 G. Simmel, Goethe, Leipzig 1913, 152.

55 Die Religion, a.a.O., 13f.

56 Ebd.

57 G. Simmel, Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, Leipzig [2]1919, 74.

58 G. Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München-Leipzig 1918, 26.

59 Fragmente und Aufsätze, a.a.O., 158.

60 G. Simmel, Brücke und Tür, hrsg. von M. Landmann, Stuttgart 1957, 23 f.

61 A. Gehlen, Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek b. Hamburg 1961, 47.

62 Ebd., 48.

63 Ebd., 47.

64 Ebd., 101.

65 Ebd., 59.

66 Ebd., 60.

67 A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur, Frankfurt [2]1964, 43.

68 Vgl. A. Gehlen, Der Mensch, a.a.O., [9]1971, 56 und 68, sowie: Urmensch und Spätkultur, a.a.O., 289.

69 Vgl. Urmensch und Spätkultur, a. a. O., 289f.

70 Vgl.: A. Gehlen, Über kulturelle Kristallisation, Bremen 1961.

71 A. Gehlen, Die Seele im technischen *Zeitalter,* Hamburg 1961,102.

72 Urmensch und Spätkultur, a.a.O., 285.

73 Vgl.: Über kulturelle Kristallisation, a.a.O., 11.

74 Weber schreibt: »Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden,

oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krankhaftem Sich-wichtignehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die 'letzten Menschen' dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: 'Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz': dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.« [Soziologie – umversalgeschichtliche Analysen – Politik, a.a.O., 380]

75 Vgl.: Der Mensch, a. a. O., 397.

76 S.o. S. 16 und 22.

77 Th. W. Adorno, Negative Dialektik [= Bd. 6 der Gesammelten Schriften, hrsg. von R. Tiedemann], Frankfurt 1973, 359 f.

78 Vgl. hierzu meine Arbeiten: Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der Kritischen Theorie, Darmstadt 1980, sowie: Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Freiburg-München 1982.

79 Th. W. Adorno, Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt 1955, 24f. und 30f.

80 M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt 1964. Die folgenden Seitenangaben in [...] beziehen sich auf diesen Text.

81 Th. W. Adorno, Noten zur Literatur, Frankfurt 1981, 20.

82 Ebd., 21 und 20.

83 Vgl. o. S.33f.

84 Noten zur Literatur, a. a. O., 17.

85 Ebd., 10.

86 Ebd., 19.

87 Ebd., 26.

88 Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie, Frankfurt 1970, 191.

89 Auch der Affront gegen die Kunst der Moderne ist nicht frei von solcher ideologischen Überforderung, wie schon früh H. Sedlmayrs »Verlust der Mitte« [Salzburg 1950] zeigte.

90 N. Hartmann, Ästhetik, Berlin 1953, 1.

91 P. Weiss, Die Ästhetik des Widerstands. Roman, Frankfurt 1983.

92 H. L. Arnold im Gespräch mit Peter Weiss [19. September 1981] in: A. Stephan (Hrsg.), Die Ästhetik des Widerstands, Frankfurt 1983, 11-58, 52.
93 Ebd., 45 f.
94 Ästhetik des Widerstands, a. a. O., I, 77.
95 Ebd., I, 12.
96 Ebd., I, 343.
97 Die Okkupation der Kunstwerke durch die Herrschenden wird widerrufen und die Werke selbst werden für eine Aneignung freigegeben, in der sie zu Momenten innerhalb jenes Kampfes werden, durch den [marxistisch gesprochen] der 'Fortschritt' wahrscheinlich wird.
98 D. Beil, Die nachindustrielle Gesellschaft, Reinbek b. Hamburg 1979.
99 Ebd., 27.
100 Ebd.
101 K. Löwith, Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte, Stuttgart 1966, 343.
102 A. Schütz/Th. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt 1979, 27.
103 Vgl. vor allem: H. Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt 1979.
104 Ders., Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, Frankfurt 1976, 17.
105 Ebd.
106 Ders., Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt 1974, 232.
107 Ebd., 216.
108 Schiffbruch mit Zuschauer, a. a. O., 80.
109 Ebd., 81.
110 Ebd., 79.
111 H. Weinrich, Semantik der kühnen Metapher, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 37 (1963) 325-344,327.
112 H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Bonn 1960, 9f.
113 M. Black, Mehr über die Metapher, in: A. Haverkamp

(Hrsg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 379-413, 393.

114 Schütz/Luckmann, a. a. O., 81.

115 Schiffbruch..., a.a.O., 53.

116 Ebd., 88.

117 Ebd., 89.

118 P. P. Pasolini, Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft, Berlin 1978, 29 f. Die im folgenden in [...] genannten Seitenangaben beziehen sich auf diesen Text.

119 »Auch damit hat die Democrazia Cristiana nichts zu tun. Sie hat so wenig damit zu tun, daß sie offenbar gar nicht gemerkt hat, was geschieht. Sie hat nicht gemerkt, daß sie fast mit einem Schlag nur noch ein Instrument jener formalen Macht war, die noch überlebt hat und mit deren Hilfe ein neuer, realer Machtapparat ein ganzes Land zugrunde gerichtet hat. Andreotti verliert in seiner Antwort natürlich nicht mehr als ein paar Worte, da wo es um die Kirche geht. Doch die Kirche ist gerade einer jener Werte, die von der neuen, realen Herrschaft zerstört werden, und zwar durch einen regelrechten Völkermord an den Geistlichen, der im Zusammenhang steht mit einem noch weitaus eindrucksvolleren und dramatischeren Völkermord an den Bauern. Ich will mich nun gewiß nicht auf die Seite der Kirche und ähnlicher Werte stellen, die von der 'Entwicklung' aus pragmatischen Gründen abgeschafft wurden. Doch kann mir Andreotti bestimmt nicht vorwerfen, ich würde das nicht als Problem sehen. Schließlich ist er es, der über die Glühwürmchen lacht, ich nicht.« [77]

120 Hier sind vor allem zu nennen: »Das Matthäusevangelium« (1964); »Große und kleine Vögel« (1966); »Teorema« (1968); »Salò oder die 120 Tage von Sodom« (1975); »La Ricotta« (1963) – Episodenfilm.

121 P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bde., Frankfurt 1983. Die Seitenangaben in [...] beziehen sich auf diesen Text.

122 Verwiesen sei hier exemplarisch auf: P. Wust, Die Auferste-

hung der Metaphysik, Leipzig 1920. Erinnert sei auch an Überlegungen wie jene Bergsons, Schelers u. ä.

IV. »Kultur« im Kontext gegenwärtiger Selbst- und Weltverhältnisse

1 Metaphysik, 983a 21.

2 Negative Dialektik, a. a. O., 15.

3 G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin 1821, Vorrede XXII.

4 Vgl. H. Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, a. a. O. Nach Blumenberg ist es vor allem die Phänomenologie, die sich mit der »Gleichgültigkeit der Welt« auseinanderzusetzen sucht und einen Ausgleich »zwischen Resignation und Erfüllung, Verzicht und Anspruch« zu finden hofft. Durch das Konstrukt der Lebenswelt, »eine Form der schmerzlosen Anerkennung des Vorlebens und Überlebens«, wolle sie die Subjekte miteinander verbinden. Aber auch sie vermag »das Mißverhältnis von Lebenszeit und Weltzeit nicht zu entspannen«, beispielsweise so, daß die Furcht vor dem Tode durch die Einsicht reduziert würde, daß andere das eigene Werk fortsetzten. [Vgl. 239f. und 311 f.]

5 1. Auflage Berlin-Leipzig 1931. Anläßlich des 1000. Bandes der edition suhrkamp gab J. Habermas 1979 zwei Bände unter dem Titel »Stichworte zur ‘geistigen Situation der Zeit’« heraus, die zu den Themen Nation und Republik sowie Politik und Kultur Stellung nehmen. Mit Bezugnahme auf *Jaspers* schreibt Habermas in seiner Einleitung: »Der Band 1000 der Sammlung Göschen erschien 1931 und trug den Titel *Die geistige Situation der Zeit;* er hatte *einen* Autor: Karl Jaspers. Im Herbst nächsten Jahres wird der Band 1000 der edition suhrkamp erscheinen. Er soll denselben Titel tragen, freilich in Anführungszeichen – denn wer wollte noch in der Schlüsselattitüde des großen Philosophen auftreten? [...] Der Jaspers-Band ist nur als Stimulation gedacht [...] Andere werden vielleicht auf einen

einzigen Satz reagieren wollen – oder einfach den Titel als Reizwort auf sich wirken lassen.« [S. 7 und 9]

6 Ebd., 95.

7 Dieser Wandel im öffentlichen Bewußtsein, bereits in den siebziger Jahren vorbereitet und gleichsam besiegelt durch den weltweiten Zusammenbruch der realen Sozialismen Ende der achtziger Jahre, könnte zum Ausgangspunkt von Aufzählungen und Phänomenbeschreibungen werden, die je nach Standort affirmativ ausfallen oder aber von etwas Beklagenswertem berichten, etwa in Richtung einer Kritik an der Medienwelt, über die Jaspers in seiner Analyse immerhin schon schreiben konnte [ohne daß sich daran, folgt man *Neil Postman* und anderen, etwas geändert hätte]: »Um in der Masse zur Wirkung zu kommen, bedarf es der Reklame. Ihr Lärm ist die Form, in der heute jede geistige Bewegung vor sich gehen muß. Die Lebensform der Stille in menschlicher Wirksamkeit scheint vergangen: Man muß sich zeigen, Vorträge und Reden halten, eine Sensation erwecken lassen. Jedoch mangelt in dem Massenapparat der echte Großmut der Repräsentation: es fehlt die Feier. Würde man sich den Papst, wie er im Mittelalter seine Reisen in Europa machte, jetzt in feierlichem Zuge über den ganzen Erdball denken, etwa in das Zentrum gegenwärtiger Macht, Amerika, es würde ein unvergleichliches Phänomen sichtbar werden« [Ebd., 32].

8 W Welsch, bei dem sich Anklänge an diesen Hedonismus finden, nennt jene Vernunft »transversal«, die sich »in Verbindungen und Übergängen« vollzieht. Sie ist grundlegend »unterschieden *von* allen prinzipialistischen, hierarchischen oder formalen Vernunftkonzeptionen, die allesamt ein Ganzes zu begreifen oder zu strukturieren suchen [...] Transversale Vernunft ist beschränkter und offener zugleich. Sie geht von einer Rationalitätskonfiguration zu einer anderen über, artikuliert Unterscheidungen, knüpft Verbindungen und betreibt Auseinandersetzungen und Veränderungen.« Unsere postmoderne Moderne, Weinheim ^{2}1988, 296. Vgl auch: P. Kondylis, Der Niedergang der

bürgerlichen Denk- und Lebensform, a. a. O., 267ff.

9 N. Bolz, Stop making sense!, Würzburg 1989, 132. Vgl. auch: ders., Die Welt als Chaos und als Simulation, München 1992.

10 J. Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988, 153-186, 180.

11 Vgl. dazu: J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen, a.a.O., 13 f. S.a.o. S.33.

12 Vgl. dazu: J. U. Choi, Die geistig-gesellschaftliche Krise des 19. Jahrhunderts und die Aufgaben der Diltheyschen 'Kritik der historischen Vernunft', Trier 1987, 296.

13 Logik B XII.

14 Vgl.: Die Gegenwärtigkeit des Mythos, München ^{2}1974.

15 M. Theunissen, Möglichkeiten des Philosophierens heute, in: Suhrkamp Wissenschaft. Neuerscheinungen, 1. Halbjahr 1991, 1-13,9. Zur Möglichkeit von Metaphysik *nach* ihrem prognostizierten Ende vgl. auch: J. Greisch, Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte, München 1993.

16 R. Rorty, Der Spiegel der Natur, Frankfurt ^{4}1985, 394.

17 Von Tränen und Heiligen, Frankfurt 1988, 48.

18 Vgl.: Predmet, struktura, funkcii dialekticeskogo materialisma, Moskau 1983, 25 f.

19 Die Rückkehr zur Weisheit. Philosophie angesichts des Abgrunds, Stuttgart 1988, 97.

20 G. Kohler, Jenseits der Wissenschaft, diesseits der Weisheit. Über das Ärgerliche der Philosophie, in: H. Holzhey/J.-P. Leyvraz (Hrsg.), Philosophie und Weisheit. Studia Philosophica 47 (1988), Bern-Stuttgart 1988, 117-123, 119.

21 In Holzhey/Leyvraz, a. a. O., 54 f.

22 J. B. Lotz, Von Liebe zur Weisheit. Grundströmung eines Lebens, Frankfurt 1987, 14.

23 Bemerkung in: W. Oelmüller (Hrsg.), Philosophie und Weisheit, Paderborn 1989, 278.

24 Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung [= Perspektiven

und Orientierungen. Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes, Bd. 2], München 1987.

25 Ebd., 115f.

26 Ebd., 20.

27 Ebd., 17.

28 Dazu ein Beispiel: »Die Aufhebung der Eigenverantwortung für die Altersvorsorge durch eine kollektive Vollversicherung beseitigt die Notwendigkeit, sein Leben als ganzes im Blick zu behalten, die Notwendigkeit, sich der Mahnung des Solon, die Herodot berichtet, zu erinnern, daß man keinen vor seinem Ende glücklich preisen solle. Die Vollversicherung macht diesen Blick auf das Ganze überflüssig. Das Alter ist nicht mehr in geistiger Vorwegnahme des Alters und in dem, was Heidegger den 'Vorlauf zum Tode' nennt, auch in der Jugend zu einer gewissen Gegenwärtigkeit zu bringen. Die Vollversicherung beseitigt den individuellen Anstoß zur Sorge für sich.« [Ebd., 59]

29 P. Koslowski, Die Kulturen der Welt als Experimente richtigen Lebens. Entwurf für eine Weltausstellung, Wien 1990, 13 f.

30 Ebd., 31 f. Vgl. auch: ders., Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus, Wien 1993.

31 N. Brox, 'Was befreit, ist die Gnosis'. Die Reaktion der frühen Kirche auf eine esoterische Religion, in: Diakonia 18 (1987) 235-241, 237 und 239.

32 Fragmente und Aufsätze, hrsg. von G. Kantorowicz, München 1923, 31.

33 Logik 28 A.

34 Ebd., 26.

35 W. Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Frankfurt 1991, 372.

36 M. Frank, Kaltes Herz. Unendliche Fahrt. Neue Mythologie, Frankfurt 1989, 93.

37 Ebd.

38 Ebd., 111.

39 K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985. Die

Seitenangaben in [...] beziehen sich auf diesen Text.

40 Der Fortschritt der Wissenschaft als Trivialisierungsprozeß, in: N. Stehr/ R. König (Hrsg.), Wissenschaftspolitische Studien und Materialien, Opladen 1976.

41 H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, in: M. Fuhrmann (Hrsg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, a.a.O., 11-66,49.

42 Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, a. a. O., 598.

43 Vgl. R. Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, Frankfurt 1973, 70 ff.

44 Blumenberg spricht dem Mythos im Rahmen des Dogmas z. B. eine kompensatorische Funktion zu, wenn er schreibt: »Der Mythos eines Gottes kann erklären, was seine Dogmatik nicht wahrhaben darf.« Wirklichkeitsbegriff ..., a.a.O., 29.

45 Vgl. zum Folgenden: W. Welsch, Topoi der Postmoderne, in: H. R. Fischer/ A. Retzer/J. Schweitzer (Hrsg.), Das Ende der großen Entwürfe, Frankfurt 1992, 35-55, bes. 43-52.

46 Vgl. J. Baudrillard, Transparenz des Bösen, a. a. O., sowie o. S. 30ff.

47 Vgl. R. Herzinger, Der neue Kulturnationalismus, in: DIE ZEIT Nr. 34 vom 20. August 1993, 40.

48 N. Bolz, odds and ends. Vom Menschen zum Mythos, in: K.H. Bohrer (Hrsg.), Mythos und Moderne. Begriff einer Rekonstruktion, Frankfurt 1983, 471-492, 471.

49 Fundamentalismus. Der Aufstand gegen die Moderne, Frankfurt 1988.

50 Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale, Freiburg/Br. 1991; vgl. auch: B. Matthesius, »Anti-Sozial-Front«. Vom Fußballfan zum Hooligan, Opladen 1992, sowie: B. Buford, »Geil auf Gewalt«. Unter Hooligans, München-Wien 1992.

51 Vgl. dazu: W. Hennis, 'Identität durch Errungenschaften?' Zu einigen Wandlungen der Kultur in der Bundesrepublik, in: Communio 13 (1984) 85-93.

52 Vgl. hierzu auch: Hübner, Die Wahrheit des Mythos, a. a. O.

[53] Vgl. B. Tibi, Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik, München 1992, 219ff. Siehe auch: W. Kerber (Hrsg.), Wie tolerant ist der Islam?, München 1991.

[54] Vgl. C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel von der Lehre von der Souveränität, München-Leipzig 1922.

[55] Siehe dazu o. S. 30 f.

[56] Vgl. J. Burckhardt, Über das Studium der Geschichte, a.a.O., 268-273, bes. 271.

[57] Vgl. Fundamentalismus, a. a. O.

[58] So stellt J. Baudrillard fest: »Wir befinden uns wahrhaftig in einem Jenseits [...] alles ist erreicht, der Himmel der Utopie ist auf die Erde herabgekommen, und was sich einst als strahlende Perspektive abzeichnete, stellt sich nunmehr als Katastrophe im Zeitlupentempo dar. Wir spüren bereits den fatalen Vorgeschmack der materiellen Paradiese. Und die Transparenz, die im Zeitalter der Entfremdung ein Ausdruck der idealen Ordnung war, erfüllt sich heute in Form eines homogenen und terroristischen Raumes.« Die fatalen Strategien, München 1985, 85.

[59] Vgl. dazu: M.L. Beneri, Reise durch Utopia, Berlin 1982, 12ff.

[60] Vgl. hierzu: G. Scholtz, Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften, Frankfurt 1991, 340f. Vgl. auch: W. Voßkamp (Hrsg.), Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, 3 Bde., Stuttgart 1982.

[61] Vgl. R. Saage, Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt 1991, 332 ff. Vgl. ferner: Z. Batscha/R. Saage (Hrsg.), Friedensutopien. Kant, Fichte, Schlegel, Görres, Frankfurt 1979.

[62] Vgl. a. a. O. Zum Zusammenhang von Mythos und Utopie vgl.: G. Plumpe, Das Interesse am Mythos, in: Archiv für Begriffsgeschichte, 20 (1976) 236-253, 245 ff.

[63] Kritische Theorie, 2 Bde., hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt 1968 [^{2}1974], II, 174.

[64] Ebd., II, 190.

65 M. Horkheimer, Notizen 1950-1969 und Dämmerung. Notizen aus Deutschland, hrsg. von W. Brede, mit einer Einleitung von A. Schmidt, Frankfurt 1974, 116.

66 Bloch schreibt: »Die Zeit als Weise des sich Sich-Bewegens und -Veränderns ist auch als Gegenwart flüchtig [...] Auf diese Weise [...] gibt es überhaupt keine deutlichen Begrenzungen der gewöhnlich so genannten Gegenwart. Auch rein zeithaft keine: ganze Jahre, ja Jahrzehnte der Zukunft und sicher der Vergangenheit wurden zur Gegenwart gerechnet [...] Ein Jetzt aber als Präsenz, als willkürliches Nunc, von dem die Gegenwart sich nicht mehr unterschiede, steht noch aus. Doch ist der Prozeß darauf gerichtet; er geht darum stets von dem noch ganz unmittelbaren Jetzt aus.« [Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbildens, Praxis, Frankfurt 1975, 88 f.]

67 Vgl. ebd. 90 ff.

68 »Es erhellt nun, daß Totalität, indem sie dergestalt in der Tendenz geht, jedoch gehemmt und noch unerreicht, zugleich das utopisch Fundierende der Tendenz einschließt: die *Latenz*. [...] Latenz ist die Beschaffenheit, worin die Tendenz die seltsame Vorexistenz ihrer Richtung und ihrer Vorwegnahme hat; mit anderen Worten: Latenz ist die Weise, womit der noch nicht seiende Zielinhalt sich in der Tendenz geltend macht.« [Ebd., 147f.]

69 »Alle Utopien von Platons Staat bis zu George Orwells schöner neuer Welt von 1984 haben ein Konstruktionselement gemeinsam: Sie sind sämtlich Gesellschaften, in denen der Wandel fehlt. Ob es als Endstadium und Höhepunkt der historischen Entwicklung, als Alptraum des Intellektuellen oder als romantischer Traum konzipiert wird – die soziale Gestalt von Utopia kennt den unaufhörlichen Fluß des historischen Prozesses nicht und kann ihn wohl auch nicht kennen.« [R. Dahrendorf, Pfade aus Utopia, München 1968, 242]

70 V. Massuh, Die utopische Funktion und der Mythos, in: B. Schmidt (Hrsg.), Materialien zu Ernst Blochs ‘Prinzip Hoff-

nung', Frankfurt 1978, 189-195, 192 f.

71 »So auch ist die utopische Funktion die einzig transzendierende, die geblieben ist, und die einzige, die wert ist zu bleiben: eine transzendierende ohne Transzendenz. Ihr Halt und Korrelat ist der Prozeß, der seinen immanentesten Was-Inhalt noch nicht herausgegeben hat, der aber immer noch im Gang steht.« [E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, Bd. I, 166]

72 Masken und Metamorphosen des Nihilismus, Frankfurt-Wien 1954. Zum Nihilismus insgesamt vgl.: O. Pöggeler, »Nihilist« und »Nihilismus«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 19 (1975) 197-210.

73 In: Schriften, Bd. 2, Stuttgart 1983, 473-540.

74 Vgl. u. a. J. Salaquarda (Hrsg.), Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971.

75 Nihilismus heute. Oder: Die Geduld der Weltgeschichte, Wien-Hamburg 1983, 20.

76 Vgl. o. S. 128 ff.

77 E. Severino, Vom Wesen des Nihilismus, Stuttgart 1983, 11 f.

78 Ebd., 19.

79 Vgl. Parmenides, Fragment 4.

80 Severino, a. a. O., 47.

81 »Die Nichtigkeit des Seienden ist der Nihilismus, und der Nihilismus ist die wesentliche Entfremdung. Die abendländische Kultur entwickelt sich in der Überzeugung, daß das Seiende in der Zeit ist, und das heißt, daß das Seiende nichts ist.« Ebd., 39f.

82 Ebd., 45. Vgl. auch: G. K. Mainberger, Typologie der Nihilismen, in: H. Holzhey/J. P. Leyvraz (Hrsg.), Rationalitätskritik und neue Mythologien, Bern-Stuttgart 1983, 125-146.

83 Ebd., 188.

84 Ebd., 110.

85 Kulturphilosophie, a. a. O., 140 f.

86 H. Cox, Stadt ohne Gott?, Stuttgart-Berlin ^{4}1968,45f.

87 G. Simmel, Exkurs über den Fremden, in: A. Loycke (Hrsg.), Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Ana-

lyse des Fremdseins, Frankfurt-New York 1992, 9-16, 13 und 15 f.

88 Vgl. dazu: R. Reuber, Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche, a. a. O.

89 C. Leggewie, Das fremde Selbst – Eine xenologische Betrachtung, in: ders., Multi-Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik, Berlin ^{3}1993, 97-109. Vgl. auch: D. M'bedy/ L. J. Bonny (Hrsg.), Das Begehren des Fremden [= Beiträge zur Xenologie, Bd. 1], Essen 1992, sowie: D. M'bedy, Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg-München 1977.

90 Vgl. Leggewie, a.a.O. 156ff.

91 Repräsentativ ist hier C. Lévi-Strauss, Strukturale Anthropologie, Frankfurt 1967, sowie: Strukturale Anthropologie II, Frankfurt 1975, zu nennen. Er selbst führt zu seinem Programm [ebd., 23] aus: »Diese chronologische und räumliche Kontinuität zwischen der Ordnung der Natur und der Ordnung der Kultur [...] erklärt, warum die Anthropologie, selbst die Sozialanthropologie, sich zur 'physischen' Anthropologie bekennt, auf deren Entdeckung sie fast gierig lauert. Denn obschon die sozialen Phänomene provisorisch vom Rest abgetrennt und so behandelt werden, als gehörten sie zu einer spezifischen Ebene, wissen wir doch sehr gut, daß de facto und sogar de jure das Auftauchen der Kultur für die Menschen ein Geheimnis bleiben wird, solange es nicht gelingt, auf biologischer Ebene die Veränderungen in der Struktur und der Funktion des Gehirns zu bestimmen, deren natürliches Ergebnis und sozialer Erkenntnismodus die Kultur gleichermaßen ist.«

92 Vgl. dazu u. a. die Kritik Adornos an E. Rothacker, o. S. 28.

93 Vgl. hierzu und zum Folgenden: W. Rudolph, Art.: Kulturanthropologie, empirische (cultural anthropology), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a. a. O., Bd. IV, 1328-1332.

94 Ebd., 1330.

95 Im Anschluß an A. L. Kroeber und C. Kluckhorn (Hrsg.),

Culture. A critical revue of concepts and definitions, Cambridge, Mass., 1952, 57ff., führt Rudolph [a. a. O., 1331] aus: »Das verhindert eine lückenlose Integrierung von Kulturen, sowohl hinsichtlich funktioneller wie sinnhafter Vereinbarkeit aller ihrer Komponenten. Ferner gibt es stets und notwendigerweise Diskrepanzen zwischen der (psychisch-realen, sinnbezogenen) Kultur und den äußeren Realzuständen, auf die sie sich bezieht.«

96 »Diese kulturellen Bräuche können dann vielleicht noch den Sinn haben, den Menschen eine gewisse Sicherheit, einen Schutz zu geben vor einer nichtverstandenen Umwelt, mit der sie nicht zurechtkommen. Gleichzeitig können sie aber auch ein Hemmnis für Fortschritt und positive Entwicklung bedeuten. So besteht die Gefahr, daß ursprünglich sinnvolle und wichtige Kulturpraktiken zu formellen und erstarrten Bräuchen werden, die keinen Bezug mehr zum gegenwärtigen Leben haben.« [M. Budzinski u.a., Ausländer. Argumente gegen alltägliche Vorurteile, Tübingen 1982, 48]

97 R. Dahrendorf, Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit, Stuttgart 1992, 282 ff.

98 Werke, ed. W. Weischedel, a.a.O., Bd. 9, 31-50.

99 Dahrendorf, a. a. O., 282.

100 Ebd., 286.

101 Die Festung Europa und das neue Deutschland, in: DIE ZEIT, Nr. 22 vom 28. 5. 1993, S. 3. Zitate im Folgenden beziehen sich auf diesen Text.

102 Allerdings ist diese Trennung so konsensuell nicht, wie Habermas unterstellt. Wenn sich auch in bürgerlichen Gesellschaften politische Entscheidungen, die individuelle und kollektive Werturteile betreffen [man denke an die sog. »Grundwertediskussion« und die Problematik des § 218], gleichsam zu 'Religionskriegen' ausweiten können, dann stellt sich die Frage des Multikulturalismus sogar auch innerhalb der Grenzen *einer* politisch-kulturellen Lebensform.

103 Habermas teilt diese Skepsis mit anderen vergleichsweise

'linken' Positionen, die den Begriff Kultur ebenfalls am liebsten verabschiedet sehen möchten; vgl. dazu etwa: H. Schnädelbach, o. S.22. Angesichts des Multikulturalismus läßt sich mit Leggewie [a.a.O., 109] einwenden: »Wer also bloß den Schluß zieht, Fremde seien im Grunde 'Menschen wie du und ich', der schützt sich vor der Anstrengung, die Differenz auch zu durchdenken.«

104 Vgl. etwa: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985, sowie: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: ders., Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, 74 ff.

105 Vgl. Leggewie, a.a.O., 108.

106 »Es gibt Kulturen [...], die den Menschen fördern, ihn frei zu sich kommen lassen, ihn steigern, und es gibt Kulturen, die ihn verschließen, ihn verstummen lassen, ja krank machen. Diese Tatsache, daß zwischen Kulturtypen ethische Differenzierungen möglich und notwendig sind, gilt es gegen den dogmatischen Pluralismus der Beliebigkeit festzuhalten. [...] Die Ausgestaltung einer Kultur fällt in die Verantwortung jener, die die Macht haben, die Lebensordnungen, Normen und Daseinsdeutungen, und das heißt das Menschen- und Weltbild einer konkreten Kultur, zu definieren und zu beeinflussen.« [P. Koslowski, Die postmoderne Kultur, a. a. O.]

107 S.o.S. 132.

108 S.o.S. 54ff.

109 S.o.S. 60ff.

110 Auf die Frage, warum er multikulturelle Gesellschaften bejahe, antwortet O. Marquard [Das sind die geborenen Dolmetscher, in: Leggewie, a.a.O., 110-119, 110f. und 117]: »Aber der Grundgedanke, aus dem ich dazu ja sage, ist eben dieser Ansatz: bunter ist besser. Wenn ich die Skepsis als Sinn für Gewaltenteilung interpretiere, dann ist ja auch kulturelle Vielfalt eine Form der Gewaltenteilung. Gewaltenteilung sollte man nicht auf die politische Gewaltenteilung beschränken [...] Gewaltenteilung ist immer gut, weil dadurch das Individuum seinen Spielraum findet, wirk-

lich Individuum zu sein. Und insofern fördert das Multikulturelle die Individualität. [...] Aus der Buntheit dieser Stile, die sich teilweise rieben und sich teilweise fanden, ist Fruchtbares erwachsen. [...] Man sagt mir nach, daß ich die universalistische Komponente innerhalb der Philosophie am ehesten vernachlässige. Ich bin bloß der Meinung, daß Universalismus genau dann berechtigt und legitimiert ist, wenn er seinerseits 'buntheitsfördernd' ist.«

V. Lebensorientierung und Handlungsnormierung im Kontext konkurrierender Kulturbegriffe

1 Kritik der zynischen Vernunft, a. a. O., 953.
2 Vgl.: Aristoteles, Nikomachische Ethik I 2, 1095a 17ff.
3 Vgl. u.a.: F. A. Lutz (Hrsg.), Der Streit um die Gesellschaftsordnung, Zürich 1975, sowie: G. Leder (Hrsg.), Zur Sache: Grundwerte, Hildesheim-New York 1979.
4 Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980, 30.
5 P. L. Berger/Th. Luckmann, Sociology of Religion and Sociology of Knowledge, New York 1963, 69f.
6 M. Yinger, Religion, Sociology and the Individual, In: F. Fürstenberg (Hrsg.), Religionssoziologie, Stuttgart ^{2}1970, 104.
7 Vgl. J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, a.a.O., 74f.
8 H. P. Duerr, Sedna. Oder die Liebe zum Leben, Frankfurt 1984, 231 f.
9 J. Habermas, Kleine Politische Schriften [I-IV], Frankfurt 1981, 450f.
10 Ebd., 462.
11 Ebd.
12 Ebd.
13 Vgl. a.a.O.
14 W. M. Lüdke, Nach dem Protest. Literatur im Umbruch, Frankfurt 1979, 158.
15 G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der

Gegenwart, Frankfurt 1992.

16 M. Heine, Ethnisierung – ein deutsches Märchen, in: Kommune 5/1991, 6 ff.

LITERATURVERZEICHNIS

H. Abosch, Das Ende der großen Visionen. Plädoyer für eine skeptische Kultur, Hamburg 1993.

Th. W. Adorno, Negative Dialektik [= Bd. 6 der Gesammelten Schriften, hrsg. von R. Tiedemann], Frankfurt 1973.

Ders., Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt 1975.

Ders., Noten zur Literatur, Frankfurt 1981.

Ders., Ästhetische Theorie, Frankfurt 1970.

Ders., Soziologische Schriften, Frankfurt 1972.

Ders., Gesellschaftstheorie und Kulturkritik, Frankfurt 1975.

Ders., »Kulturanthropologie«, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 20, Frankfurt 1986, 135-139.

S.J. Al-Azin, Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, Frankfurt 1993.

H. Albach, Culture and Technological Innovation, Berlin- New York 1994.

A. Assmann/D. Harth (Hrsg.), Kultur als Lebenswelt und Monument, Frankfurt 1991.

A. Assmann/T. Hölscher (Hrsg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt 1988.

F. Balke/R. Habermas u.a. (Hrsg.), Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern, Frankfurt 1993.

J. Barr, Fundamentalismus, München 1981.

Z. Batscha/R. Saage (Hrsg.), Friedensutopien. Kant, Fichte, Schlegel, Görres, Frankfurt 1979.

J. Baudrillard, Agonie des Realen, Berlin 1979.

Ders., Die fatalen Strategien, München 1985.

Ders., Das Jahr 2000 findet nicht statt, Berlin 1990.

Ders., Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene, Berlin 1992.

B. Baule, Kulturerkenntnis und Kulturbewertung bei Theodor Lessing, Hildesheim 1992.

J. Baur, Die Geschichte des Wortes 'Kultur' und seine Zusammensetzungen, München 1951.

F. Behrens, Abschied von der sozialen Utopie, Berlin 1992.

D. Bell, Die nachindustrielle Gesellschaft, Reinbek b. Hamburg 1979.

M. L. Beneri, Reise durch Utopia, Berlin 1982.

R. M. Berdahl u.a., Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung, Frankfurt 1982.

E. Berg/M. Fuchs (Hrsg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt 1992.

P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980.

Ders./Th. Luckmann, Sociology of Religion and Sociology of Knowledge, New York 1963.

Dies., Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt ^{5}1977.

J. Berhart, De profundis, Leipzig 1935.

K. von Beyme/O. Niedermayer (Hrsg.), Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland, Berlin 1993.

C. Bickel, Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus, Opladen 1991.

E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde., Frankfurt 1959.

Ders., Durch die Wüste, Frankfurt 1964.

Ders., Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbildens, Praxis, Frankfurt 1975.

H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966.

Ders., Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, in: M.Fuhrmann (Hrsg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1974, 11-66.

Ders, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt 1974.

Ders., Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, Frankfurt 1976.

Ders., Geld oder Leben, in: H. Böhringer/K. Gründer (Hrsg.), Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel, Frankfurt 1976, 121-134.

Ders., Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt 1979.

Ders., Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt 1986.

W. Böhm, Über die Möglichkeit systematischer Kulturphilosophie, Halle 1927.

G. Böhme, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt 1985.

N. Bolz, Stop making sense!, Würzburg 1989.

Ders., Die Welt als Chaos und als Simulation, München 1982.

Ders., odds and ends. Vom Menschen zum Mythos, in: K.H. Bohrer (Hrsg.), Mythos und Moderne. Begriff einer Rekonstruktion, Frankfurt 1983, 471-492.

P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt 1982.

H.-J. Braun/H. Holzhey/E. W. Orth (Hrsg.), Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt 1988.

N. Brieskorn, Nationalismus und Multikulturalismus, in: Stimmen der Zeit 118 (1993) 651-662.

N. Brox, ‘Was befreit, ist die Gnosis’. Die Reaktion der frühen Kirche auf eine esoterische Religion, in: Diakonia 18 (1987) 235-241.

H. Brunkhorst, Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne, München 1980.

M. Budzinski u.a., Ausländer. Argumente gegen alltägliche Vorurteile, Tübingen 1982.

W. L. Bühl, Kulturwandel. Für eine dynamische Kultursoziologie, Darmstadt 1987.

A. Bürgin, Das Werk Thomas Manns, Frankfurt 1959.

J. Burckhardt, Über das Studium der Geschichte. Nach den Handschriften hrsg. von P. Ganz, München 1982.

B. Butard, »Geil auf Gewalt«. Unter Hooligans, München-Wien 1992.

E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., Darmstadt [4]1964.

Ders., Zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt [5]1989.

Ders., Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart 1960.

Ders., Die Begriffsform im mythischen Denken, Berlin-Leipzig 1922.

Ders., Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, Berlin-Leipzig 1923.

Ders.,/J. Starobinski/R. Darnton, Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen, Frankfurt 1989.

W.-S. Chang, Kulturwissenschaft und Kulturwirklichkeit. Zur Methoden- und Wertlehre Max Webers, Diss. phil., Bochum 1992.

J. U. Choi, Die geistig-gesellschaftliche Krise des 19. Jahrhunderts und die Aufgaben der Diltheyschen ‘Kritik der historischen Vernunft’, Frankfurt 1987.

E. Cioran, Von Tränen und Heiligen, Frankfurt 1988.

R. Cohen, Peter Weiss in seiner Zeit. Leben und Werk, Stuttgart 1992.

H. Cox, Stadt ohne Gott?, Stuttgart-Berlin [4]1968.

R. Dahrendorf, Pfade aus Utopia, München 1968.

Ders., Der moderne soziale Konflikt. Essays zur Politik der Freiheit, Stuttgart 1992.

A. Dempf, Kulturphilosophie, München-Berlin 1932.

U. Dierse, Napoleons Ideologiebegriff. Texte und Dokumente, in: Archiv für Begriffsgeschichte 22 (1978) 30-89 und 25 (1981) 211-220.

W. Dilthey, Gesammelte Schriften, hrsg. von B. Groethuysen, G. Misch und anderen, Stuttgart-Göttingen [51]962ff.

R. Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, Frankfurt 1973.

H. Dubiel, Was ist Neokonservativismus?, Frankfurt 1985.

H. P. Duerr, Sedna. Oder die Liebe zum Leben, Frankfurt 1984.

L. Dumont, Individualismus. Zur Ideologie der Moderne, Frankfurt 1991.

U. Eco, Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur, Frankfurt [3]1984.

A. Eggert u. a., Kultur-Analysen, Frankfurt 1993.

M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt 1971.

I. Fetscher, Aufklärung und Gegenaufklärung in der Bundesrepublik, in: J. Schmidt (Hrsg.), Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, Darmstadt 1989, 522-547.

M. Frank, Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt 1984.

S. Freud, Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt 1974.

W. Frühwald/H. R. Jauß/R. Koselleck/J. Mittelstraß/B. Steinwachs (Hrsg.), Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift, Frankfurt 1991.

F. Fürstenberg (Hrsg.), Religionssoziologie, Stuttgart ^{2}1970.

P. Fukuyama, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992.

M. Gane, Baudrillard's Bestiary. Baudrillard and Culture, London 1991.

J. Garbers u. a. (Hrsg.), Ästhetik-Revolte-Widerstand. Zum literarischen Werk von Peter Weiss, Lüneburg 1990.

G. Gebauer/B. Taureck/T. Ziegler, Ausländerfeindschaft ist Zukunftsfeindschaft. Plädoyer für eine kulturintegrative Gesellschaft, Frankfurt 1993.

G. Gebauer/Chr. Wulf (Hrsg.), Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus, Frankfurt 1993.

A. Gehlen, Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek b. Hamburg 1961.

Ders., Urmensch und Spätkultur, Frankfurt ^{2}1964.

Ders., Der Mensch, Frankfurt ^{9}1971.

Ders., Über kulturelle Kristallisation, Bremen 1961.

Ders., Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg 1961.

J. Genier (Hrsg.), Vielfalt in der Kultur. Auf dem Weg in die multikulturelle Gesellschaft, Marburg 1991.

C.-F. Geyer, Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der Kritischen Theorie, Darmstadt 1980.

Ders., Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Freiburg-München 1982.

Ders., Gegenkultur und Mythos, in: Orientierung 45 (1981) 225-228.

Ders., Religion und Diskurs. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie, Stuttgart 1990.

Ders., Georg Simmel. Eine Religion der Immanenz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 45 (1991) 186-208.

Ders., Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation, Stuttgart 1992.

A. Giddens, Kritische Theorie der Spätmoderne, Wien 1981.

B. Giesen (Hrsg.), Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt 1991.

K. Gihring, Abendland und Kultur. Zur Kulturphilosophie der Gegenwart, Einsiedeln-Zürich 1947.

E. H. Gombrich, Die Krise der Kulturgeschichte. Gedanken zum Wertproblem in den Geisteswissenschaften, Stuttgart 1983.

N. Goodman, Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften, Frankfurt 1993.

J. Greisch, Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte, München 1993.

B. Groys, Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, München 1992.

J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: ders., Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973.

Ders., Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt ^{4}1977.

Ders. (Hrsg.), Stichworte zur geistigen Situation der Zeit, Frankfurt 1979.

Ders., Kleine Politische Schriften, Frankfurt 1981.

Ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985.

Ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988.

Ders., Die Festung Europa und das neue Deutschland, in: DIE ZEIT Nr. 22 vom 28. Mai 1993, S.3.

Th. Haecker, Christentum und Kultur, München-Kempten 1927 [^{2}1947].

D. W. Hamlyn, Being a Philosopher. The History of a Practice, London 1992.

N. Hartmann, Ästhetik, Berlin 1953.

M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt ^{4}1973.

Ders., Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis], Frankfurt 1989.

M. Heine, Ethnisierung – ein deutsches Märchen, in: Kommune 5/1991, 6f f.

H.-J. Helle, Dilthey, Simmel und Verstehen, Frankfurt 1986.

H. Hemminger (Hrsg.), Fundamentalismus in der verwestlichten Kultur, Stuttgart 1991.

W. Hempfer, Ideologieanfälligkeit und Relevanzverlust der Geisteswissenschaften, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B15/1992, 3-9.

W. Hennis, 'Identität durch Errungenschaften?' Zu einigen Wandlungen der Kultur in der Bundesrepublik, in: Communio 13 (1984) 85-93.

W. Hochkeppel, Modelle des gegenwärtigen Zeitalters. Thesen der Kulturphilosophie im Zwanzigsten Jahrhundert, München 1973.

H. Holzhey/J.-P. Leyvraz (Hrsg.), Philosophie und Weisheit. Studia Philosophica 47 (1988), Bern-Stuttgart 1988.

M. Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt 1964.

M. Horkheimer, Kritische Theorie, 2 Bde., hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt [2]1974.

Ders., Notizen 1950-1969 und Dämmerung. Notizen aus Deutschland, hrsg. von W. Brede, mit einer Einleitung von A. Schmidt, Frankfurt 1974.

G. Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1993.

K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985.

Ders., Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg-München [4]1993.

J. Huizinga, Schriften zur Kulturkritik, Zürich-Bruxelles 1948.

Ders., Im Schatten von morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit, Zürich-Leipzig 1936.

A. Ignatow, Anthropologische Geschichtsphilosophie. Für eine Philosophie der Geschichte in der Zeit der Postmoderne, St. Augustin 1993.

L. Irigaray, Je, Tu, Nous. Towards a Culture of Difference, London 1993.

R. Jaccard, La Tentation nihiliste, Paris 1989.

J. Janoska-Bende, Methodologische Aspekte des Idealtypus. Max Weber und die Soziologie der Geschichte, Berlin 1965.

K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Berlin-Leipzig 1931.

G. D. Jaworski, Simmel, Modernity and Postmodernity, in: Simmel Newsletter 3 (1993) 3-9.

F. Jodl, Die Culturgeschichtsschreibung, ihre Entwicklung und ihr Problem, Leipzig 1878.

H. Jonas, Technik, Medizin, Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt 1985.

Th. Jung/St. Müller-Dohm (Hrsg.), 'Wirklichkeit im Deutungsprozeß'. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt 1993.

I. Kant, Werke, hrsg. von W. Weischedel, 10 Bde., Frankfurt 1974.

W. Kerber (Hrsg.), Wie tolerant ist der Islam?, München 1991.

H. Keuth, Wissenschaft und Werturteil. Zu Werturteilsdiskussion und Positivismusstreit, Tübingen 1989.

H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hrsg.), Religionswissenschaft und Kulturkritik, Marburg 1993.

K.-H. Kohl, Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, München 1993.

L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, München ^{2}1974.

P. Kondylis, Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Demokratie und die massendemokratische Postmoderne, Weinheim 1991.

P. Koslowski, Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung, München 1987.

Ders., Die Kulturen der Welt als Experimente des richtigen Lebens. Entwurf für eine Weltausstellung, Wien 1990.

Ders., Theorie der Marktwirtschaft und der gesellschaftlichen Koordination. Ein kulturwissenschaftlicher Ansatz der Nationalökonomie, Tübingen 1991.

G. Krämling, Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant, Freiburg-München 1985.

W. Kraus, Nihilismus heute. Oder: Die Geduld der Weltgeschichte, Wien-Hamburg 1983.

H. Kreuzer, Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz: C. P. Snows Thesen in der Diskussion, München 1987.

A. L. Kroeber/C. Kluckhorn (Hrsg.), Culture. A critical review of concepts and definitions, Cambridge, Mass., 1952.

R. Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie, Leipzig 1928.

G. Küenzlen, Der neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1993.

G. Lauer (Hrsg.), Postmoderne und Politik, Tübingen 1992.

G. Leder (Hrsg.), Zur Sache: Grundwerte, Hildesheim-New York 1979.

C. Leggewie, Multi-Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik, Berlin ^{3}1993.

G. Lensch (Hrsg.), Die multikulturelle Gesellschaft, St. Ingbert 1992.

Ph. Lersch, Lebensphilosophie der Gegenwart, Berlin 1932.

H. E. Lesser (Hrsg.), Kulturtrümmer. Lexikon der Postmoderne, Essen 1988.

Th. Lessing, Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist, München 1981 [^{1}1921].

C. Lévi-Strauss, Strukturale Anthropologie I-II, Bd. I, Frankfurt 1967, Bd. II, Frankfurt 1975.

E. Lévinas, Die Spur des Anderen, Freiburg-München 1983.

H.-J. Lieber, Kulturkritik und Lebensphilosophie, Darmstadt 1974.

K. Löwith, Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte, Stuttgart 1966.

J. B. Lotz, Von Liebe zur Weisheit. Grundströmung eines Lebens, Frankfurt 1987.

A. Loycke (Hrsg.), Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, Frankfurt-New York 1992.

H. Lübbe, Die Einheit von Natur- und Kulturgeschichte. Bemerkungen zum Geschichtsbegriff, Wiesbaden 1981.

Ders., Religion nach der Aufklärung, Graz 1986.

Ders., Fortschrittsreaktionen. Über konservative und destruktive Modernität, Graz 1987.

Ders., Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des Common sense, Opladen 1987.

Ders., Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, Berlin 1990.

Ders., Die Avantgarde und das Museum. Über das Veralten des Neuen, in: B. Guggenberger/D. Janson/J. Leser (Hrsg.), Postmoderne oder das Ende des Suchens? Eine Zwischenbilanz, Eggingen 1992, 58-69.

W. M. Lüdke, Nach dem Protest. Literatur im Umbruch, Frankfurt 1979.

N. Luhmann, Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992.

G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin-Neuwied 1962.

F. A. Lutz (Hrsg.), Der Streit um die Gesellschaftsordnung, Zürich 1975.

J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen, Graz-Wien 1986.

Ders., Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit, Wien 1989.

Ders., Das Grabmal des Intellektuellen, Graz-Wien 1985.

M. Machovec, Die Rückkehr zur Weisheit. Philosophie angesichts des Abgrunds, Stuttgart 1988.

Y. Maikuma, Der Begriff der Kultur bei Warburg, Nietzsche und Burckhardt, Königstein/Ts. 1985.

K. Mainzer, Computer – Neue Flügel des Geistes? Die Evolution computergestützter Technik, Wissenschaft und Kultur, Berlin-New York 1994.

H. de Man, Vermassung und Kulturverfall. Eine Diagnose unserer Zeit, München 1951.

J. Manemann, Neuzeit als Mobilmachung. Renaissance der Gnosis und neue Weltwahrnehmung bei Peter Sloterdijk, in: Orientierung 57 (1993) 170-174.

Th. Mann, Politische Schriften und Reden, Frankfurt 1968.

Ders., Leiden und Größe der Meister, Frankfurt 1982.

H. Marcuse, Über den affirmativen Charakter der bürgerlichen Kultur, in: Zeitschrift für Sozialforschung 6 (1937) 54-94.

O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart ^{4}1987.

V. Massuh, Die utopische Funktion und der Mythos, in: B. Schmidt (Hrsg.), Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung', Frankfurt 1978, 189-195.

B. Matthesius, »Anti-Sozial-Front«. Vom Fußballfan zum Hooligan, Opladen 1992.

M. Duala-M'bedy, Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg-München 1977.

Ders.,/L.J. Bonny (Hrsg.), Das Begehren des Fremden, Essen 1992.

H.Meier (Hrsg.), Zur Diagnose der Moderne, München-Zürich 1990.

J.B. Metz, Perspektiven eines multikulturellen Christentums, in: Frankfurter Rundschau vom 24. 12. 1992.

Th. Meyer, Fundamentalismus. Der Aufstand gegen die Moderne, Frankfurt 1988.

K. M. Michel, Von Eulen, Engeln und Sirenen, Frankfurt 1988.

J. Micksch, Kulturelle Vielfalt statt nationaler Einfalt. Eine Strategie gegen Nationalismus und Rassismus, Frankfurt 1989.

W. Mommsen, Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt 1974.

W. E. Mühlmann, Art. »Kultur« in: Wörterbuch der Soziologie, Opladen ^{2}1969, 599f.

Ders., Max Weber und die rationale Soziologie, Tübingen 1966.

B. Müller, Glaube und Wissen nach Franz Overbeck, Diss. theol., Berlin 1967.

R. Münch, Die Kultur der Moderne, 2 Bde., Frankfurt 1993.

J.-L. Nancy, Das Vergessen der Philosophie, Wien 1987.

Ch. Nash, Narrative in Culture. Storytelling in the Sciences, Philosophy and Literature, London 1989.

P. Natorp, Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Hamburg ^{4}1975.

F. Naylor, Freedom and Respect in a Multicultural Society, in: Journal of Applied Philosophy 8 (1991) 230ff.

K. Neumann, Nachfragen zur Allerweltsformel »multikulturelle Gesellschaft«, in: Vorgänge 104, Nr. 2. 17ff.

W. G. Neumann, Kritische Theorie der Kultur heute. Der Mensch zwischen revolutionärer Selbsterhaltung und evolutionärer Selbstverwirklichung, Essen 1993.

F. Nietzsche, Werke, hrsg. von K. Schlechta, München 1956.

M. Nissen, Kultur der Seele, Freiburg 1935.

G. Noiriel, Die Tyrannei des Nationalen. Geschichte des Asylrechts in Europa, Lüneburg 1994.

K.-H. Nusser, Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften, Freiburg-München 1986.

W. Oelmüller (Hrsg.), Philosophie und Weisheit, Paderborn 1989.

A. B. Oliva, Im Labyrinth der Kunst, Berlin 1982.

H.-L. Ollig, Die Aktualität der Metaphysik. Perspektiven der deutschen Gegenwartsphilosophie, in: Theologie und Philosophie 68 (1993) 52-81.

J. Ortega y Gasset, Gesammelte Werke, 4 Bde., Stuttgart 1954-56.

F. Overbeck, Selbstbekenntnisse, Frankfurt 1966.

Ders., Christentum und Kultur, Basel 1919.

Ders., Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Leipzig ^{2}1913.

P. P. Pasolini, Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft, Berlin 1978.

W. Perpeet, Art. »Kulturphilosophie«, in: J. Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971 ff., Bd. 4, 1309-1324.

Ders., Kulturphilosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976) 42-99.

J.-P. Peters, Cassirer, Kant und Sprache. Ernst Cassirers 'Philosophie der symbolischen Formen', Frankfurt-Bern-New York 1983.

T. R. Peters, 'Eine Religion beweist sich stets selbst' – Zur Aktualität Overbecks und seiner theologischen Anfragen, in: E. Schillebeeckx (Hrsg.), Mystik und Politik, Mainz 1988, 218-234.

B. Pfister, Die Entwicklung zum Idealtypus, Tübingen 1928.

St. Pfürtner, Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale, Freiburg/Br. 1991.

G. Plumpe, Das Interesse am Mythos, in: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976) 236-253.

O. Pöggeler, »Nihilist« und »Nihilismus«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 19 (1975) 197-210.

U. Potthast, Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Bekkett, Frankfurt 1982.

G. Radbruch/P. Tillich, Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe, Darmstadt ^{2}1968.

M. Raphael, Natur – Kultur. Schriften zur Philosophie und Literatur, Frankfurt 1988.

H. Rauschning, Masken und Metamorphosen des Nihilismus, Frankfurt-Wien 1954.

R. Reuber, Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche, München 1987.

H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, hrsg. von F. Vollhardt, Stuttgart 1986.

Ders., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 2 Bde., Tübingen ^{5}1929.

Ders., Vom Begriff der Philosophie, in: Logos 1 (1910) 1-34.

F. K. Ringer, Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933, Stuttgart 1983.

G. A. Ritter (Hrsg.), Arbeiterkultur, Königstein/Ts. 1979.

G. Ropohl, Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie, Frankfurt 1991.

R. Rorty, Der Spiegel der Natur, Frankfurt ^{4}1985.

A. M. Rose, A Systematic Summary of Symbolic Interaction Theory, in: ders., Human Behavior and Social Process. An Interactionist Approach, Boston 1962, 3-19.

E. Rudolph (Hrsg.), Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung, Stuttgart 1992.

W. Rudolph, Art. »Kulturanthropologie«, in: J.Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971 ff., Bd. 4, 1328-1332.

G. Rüther, Politische Bildung und politische Kultur im vereinigten Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B34/93 vom 20. 9. 1993, 3-12.

D. Rustemeyer, Historische Vernunft, politische Wahrheit, Weinheim 1992.

R. Saage, Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt 1991.

K. Salamun (Hrsg.), Aufklärungsperspektiven, Tübingen 1989.

J. Salaquarda (Hrsg.), Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971.

O. Schäffter (Hrsg.), Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, Opladen 1991.

H.-E. Schiller, Bloch-Konstellationen. Utopien der Philosophie, Lüneburg 1991.

P. A. Schilpp (Hrsg.), Ernst Cassirer, Stuttgart 1966.

C. Schlüter/L. Clausen (Hrsg.), Renaissance der Gemeinschaft?, Berlin 1990.

W. Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Frankfurt 1991.

B. Schmidt, Kritik der reinen Utopie. Eine sozialphilosophische Untersuchung, Stuttgart 1988.

C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel von der Lehre von der Souveränität, München-Leipzig 1922.

Ders., Römischer Katholizismus und politische Form, Stuttgart 1984.

H. Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt 1983.

Ders., Kulturkritik nach Adorno, in: Information Philosophie 20 (1992) Nr. 4, 6-20.

Ders., Kultur, in: E. Martens/H. Schnädelbach (Hrsg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Bd. 2, Reinbek b. Hamburg 1991.

G. Scholtz, Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften, Frankfurt 1991.

D. Schümer, Das Geschäft mit den Stimmungen. Aspekte des Millenarismus, in: Neue Rundschau 101 (1990) 39-46.

W. Schüßler, Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs, Frankfurt 1989.

A. Schütz/Th. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt 1979.

G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt 1992.

O. Schwemmer, Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen. Zu Cassirers Konzeption eines vierten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen*, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1 (1992) 226-249.

R. Seidenberg, Posthistoire Man, Chapel Hill 1950.

R. Sennett, Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds, Frankfurt 1991.

E. Severino, Vom Wesen des Nihilismus, Stuttgart 1983.

G. Simmel, Der Konflikt in der modernen Kultur, München-Leipzig ^{3}1926.

Ders., Schriften zur Soziologie, hrsg. von H.-J. Dahme und O. Rammstedt, Frankfurt 1983.

Ders., Philosophische Kultur, Leipzig ^{2}1929.

Ders., Die Kunst Rodins und das Bewegungsmotiv in der Plastik, in: Nord und Süd 129 (1909) 196f f.

Ders., Soziologie, Leipzig 1908.

Ders., Die Probleme der Geschichtsphilosophie, München-Leipzig ^{4}1922. Ders., Die Religion, Frankfurt ^{2}1912. Ders., Goethe, Leipzig 1913.

Ders., Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, Leipzig ^{2}1919.

Ders., Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München-Leipzig 1918.

Ders., Brücke und Tür, hrsg. von M. Landmann, Stuttgart 1957.

Ders., Fragmente und Aufsätze, hrsg. von G. Kantorowicz, München 1923.

I. G. Simons, Interpreting Nature. Cultural Constructions of the Environment, London 1989.

P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bde., Frankfurt 1983.

Ders., Die unfreiwillige Komik der Religion, in: FAZ-Magazin, Nr. 395 vom 25. 9. 1987, 60-74.

C. P. Snow, Die zwei Kulturen, Stuttgart 1967.

R. Spaemann, Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, in: O. Schatz (Hrsg.), Utopia, Graz 1977.

Ders., Rousseau – Bürger ohne Vaterland, München 1980.

H.-F. Spinner, Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt 1974.

A. Stephan (Hrsg.), Die Ästhetik des Widerstands, Frankfurt 1983.

C. Stephan, Ganz entspannt im Supermarkt. Liebe und Leben im ausgehenden 20. Jahrhundert, Berlin 1985.

T. von Stockhausen, Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg, Hamburg 1993.

F. Stolz/V. Merten (Hrsg.), Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus, Fribourg i. Ue. 1991.

H. Swoboda (Hrsg.), Der Traum vom besten Staat. Texte aus Utopien von Platon bis Morris, München ^{3}1987.

J. Taubes, Die Politische Theologie des Paulus, München 1993.

Ch. Taylor, Multiculturalism and 'The Politics of Recognition', Oxford 1992 [dt.: Frankfurt 1993, mit einem Beitrag von Jürgen Habermas].

F. H. Tenbruck, Der Fortschritt der Wissenschaft als Trivialisierungsprozeß, in: N. Stehr/R. König (Hrsg.), Wissenschaftspolitische Studien und Materialien, Opladen 1976.

Ders., Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen 1989.

B. Tibi, Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik, München 1992.

Ders., Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie, Frankfurt 1992.

P. Tillich, Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1966.

F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Berlin ^{7}1926.

E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen ^{3}1929.

Ders., Rezension: Franz Overbeck, Christentum und Kultur, in: Historische Zeitschrift 3. Folge, 26 (1920) 280.

W. Voßkamp (Hrsg.), Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, 3 Bde., Stuttgart 1982.

G. Wagner, Geltung und normativer Zwang. Eine Untersuchung zu den neukantianischen Grundlagen der Wissenschaftslehre Max Webers, Freiburg-München 1987.

A. Warburg, Ausgewählte Schriften und Würdigungen, hrsg. von D. Wuttke, Baden-Baden ^{2}1980.

J. Weber, Finis Christianismi – Zur Theologie Franz Overbecks, Pfaffenweiler 1985.

M. Weber, Die protestantische Ethik, 2 Bde., Hamburg 1965 und 1968.

Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Marianne Weber, Tübingen 1922. Vierte, durchgesehene Aufl., hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen 1968.

Ders., Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen ^{6}1976.

Ders., Soziologie – universalgeschichtliche Analysen – Politik, hrsg. von J. Winckelmann, Stuttgart ^{5}1973.

Th. Weber, Arbeit am Imaginären des Deutschen. Erich Rothakkers Ideen für eine NS-Kulturpolitik, in: W. F. Haug (Hrsg.), Deutsche Philosophen 1933, Hamburg 1989, 125-158.

P. Weiss, Die Ästhetik des Widerstands. Roman, Frankfurt 1983.

A. Wellmer, Endspiele: Die unversöhnliche Moderne, Frankfurt 1993.

W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim ^{2}1988.

Ders., Topoi der Postmoderne, in: H.R. Fischer/A. Retzer/J. Schweitzer (Hrsg.), Das Ende der großen Entwürfe, Frankfurt 1992, 35-55.

R. Wendorff, Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa, Opladen ^{3}1985.

W. Windelband, Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, 2 Bde., Tübingen ^{9}1924.